II

SYNTHESIS THEOLOGICA CREDENDORUM PRIMARIA

CAPITALIA OPERA

B. Joannis Duns Scoti Doctoris Minorum

Tomus I

PRÆPARATIO PHILOSOPHICA

Tres hoc volumen complectitur partes

I pars : De cognitione finitorum entium.
II pars : De cognitione Entis Infini.
III pars : De cognitione Religionis finitorum in Infinitum.

Tomus II

SYNTHESIS THEOLOGICA

Credendorum primaria

Jam in lucem prodiere duo supradicta volumina.
Brevi typis ut mandentur sequentia curabimus :

Tomus III

SYNTHESIS THEOLOGICA

Credendorum secundaria

Tomus IV

SYNTHESIS THEOLOGICA

Diligendorum

Tomus V

SYNTHESIS THEOLOGICA

Sperandorum

DOMINO JESU CHRISTO

Qui

« *Scotum, Doctorem Eximium, Parisios*

Ad protegendam dilectæ Matris Dignitatem

Protinus [1] *destinavit.* »

PETRI ECCLESIÆ

« *Columnæ et Fundamento* [2] *veritatis* »

Quam

« *Æternæ Sapientiæ Domum*

Sanctus Franciscus in Scoto

Ceu in Septima columna [3] *excisa*

Sustentat. »

PIO X. P. O. M.

Modernistarum fallaciarum destructori

Qui

Marialis Doctoris, doctrinarum tenacis

A Patribus traditarum ac vindicis,

Perantiquum cultum ad recognitionem

Benevolenter admisit,

Dicat auctor.

---

(1) Sixti IV Liturgica verba in officio Immac. Concept.

(2) I. Timoth. 3. 15.

(3) Michael Oyero, Augustinianus, in sua « *Encomiastica Oratio...* » circa an. 1640 habita et edita.

CAPITALIA OPERA

Beati Joannis

DUNS SCOTI

Ordinis Fratrum Minorum Doctoris diversis ex locis ad litteram recitatis collecta

LABORE R. P. DEODATI MARIE, A BALIACO
apud Minores Parisinæ provinciæ S^ti Dionysii
olim studiorum regentis

II

SYNTHESIS THEOLOGICA

CREDENDORUM PRIMARIA

EDITIO TERTIA

AD PORTUM GRATIÆ : LE HAVRE
IN ÆDIBUS SOCIETATIS : *LA BONNE PAROLE*
VIA VULGO DICTA : *des Noyers*, 3.

APPROBATIONES

Scotistarum equidem illustrium, Frassen videlicet, Henno, Boyvin, Dupasquier, ut de recentioribus loquar, præ manu libros habebamus doctissimos. Desiderabatur tamen ipse Scotus. Ecce redivivus adest, docetque. Non jam enim R. P. Deodatus Marie a Baliaco « Synthesim Theologicam credendorum primariam » ad mentem Subtilis quasi proprio labore concinnavit ; sed innumeris textibus quos diligenti examine comperimus esse in hoc volumine ad litteram citatos, Scotum vidimus ipsum qui totam materiam Theologicam digerit. Ecquæ sint quæstiones sive magni, sive parvi momenti quas ordine non disponat logico ut crescant in ædificium ? Alia dicant opera theologica inter quæ structura Scoti genuina facile non præstet cohærentia et unitate. Non ita videbatur antea Doctor noster structor ; immerito sane, quum, ut jam ex « Synthesi credendorum » aperte liquet, ipse non fuerit omnino alius ac ordinis rerum Divinarum investigator acutissimus.

Quum igitur in hoc volumine nihil immutatum sit a littera et a mente Doctoris Subtilis, nec proinde hac de causa nihil sit ibi contentum quod pietati Fidei non it plane consonum, censeo quamprimum illud committendum typis et evulgandum.

Datum die 29 januarii anno 1911.

F. Ferdinandus,
Lector Philosophiæ necnon S. Theologiæ professor,
et olim vice regens studiorum.

Hoc volumen diu desideratum cui titulus « Synthesis Theologica credendorum primaria » opera et studio R. P. Deodati Marie a Baliaco concinnatum diligenter vidimus et attente perlegimus.

Postquam omnia loca B. Joannis Duns Scoti in hoc libro digesta cum littera Doctoris contulerimus, doctrinam hujus operis in omnibus et per omnia cum Theologia Scoti depre-

hendimus adamussim consentire : quippe quæ nil aliud contineat nisi textum Scoti germanum, et mentem ipsius alte spectantem.

Imo ex nostra lectione sedulo facta ipsi probavimus quam recte ac merito cohærentiam doctrinarum Scoti prorsus mirabilem asseruerit Maccio his verbis : « Comperio Scotum, cum suum calculum ponit, a suis nunquam placitis dissentire ; quæ summa virtus est in Doctore a se minime discordare. » (Collationes D. Thomæ et Scoti, col. 8, dif. 4.)

Quapropter, ad censuram de hoc opere rite faciendam, æquum ducimus usurpare verba Theologi romani a Magistro S. Palatii, ut « Promptuarium Scotisticum » R. P. Francisci de Varesio examine cribraret, anno 1688 *deputati* : « Nihil in eo deprehendi quod sanam Fidem, sacros Canones, integritatem morum offendat. Non nisi enim antiquam et toto orbi celebrem Doctoris Subtilis doctrinam reperi, ipsis omnino Scoti phrasibus et verbis (non jam alphabetico ut in *Promptuario*, sed logico) ordine sub oculis exhibitam. Quapropter eodem gaudet sapientiæ candore quo primæva Subtilis evulgantur volumina et a Doctoribus suscipiuntur, idemque appretiationis sibi vindicat pondus.

« Imo uberioris crediderim fructus : siquidem collectim facili methodo et suis locis concinnata exponuntur quæ sparsim et minus distincte in suo fonte gustantur. Quare opus beneficio typorum dignum existimo et publicæ utilitati proficuum. »

Datum die 10 februarii 1911.

F. Anselmus,
Lector philosophiæ, professor S. Theologiæ
et olim regens studiorum.

Gratissimum sane fuit mihi censorum deputatorum relationes accipere quibus certiorem fecerunt me de tua probitate scrupulosa sinceraque fidelitate, sive simpliciter B. Joannis Duns Scoti franciscalis scholæ Principis loca referre curaveris, sive titulis ea studueris adornare. Dicunt insuper præclaris laudibus esse opus tuum dignum ea solemni videlicet ratione quia quasi tuum non sit, sed solius Scoti. Melior tibi laus non erit, vel dulcior.

Optabatur scotista qui « ad communem scholarum utilitatem Scotum in quæstiones, articulos et membra divideret, argumenta adponeret, et in faciliorem methodum redigeret. »

Erat enim illustris auctor *Collationum* doctrinæ S. Thomæ et Scoti, P. Franciscus Macedo, cui R. P. Franciscus Maria a Castro, procurator generalis Ordinis Minorum, 4 junii 1672 scribebat : « Ego qui proficere studiis nostris vehementer cupio, expecto dum Reverendissimus P. Generalis, Franciscus Maria Rhini a Politio, huc veniat, ut [hoc supra dictum opus facere] tibi persuadeat. »

Jam non ipse Macedo, scotista certe dissertus et profundus, votis indulgens non solum Ordinis, sed et omnium Universitatum doctorum, Scotum præbet distribute legendum. In tuo laudato volumine videtur ipse Scotus qui Theologicas materias dividit et ordinat in Synopsim. Quanta perspicientia veri solertiaque ! Dicent sane qui lecturi. Habetur enim in confessis quod non sit adeo densa caligine obruta ulla quæstio quam Doctor Marialis prorsus mirabili non penetraverit ingenii acumine ; ad nexum vero rerum non fert aciem quin videatur se supra se levare. In hanc sententiam facile concedent qui « Synthesi Credendorum », legendo penetrandoque. non renuerint incumbere. Meo igitur suffragio in lucem prodeat liber tuus qui, ex quo potius est ipsiusmet Scoti, non jam approbandus est, sed potius admirandus.

F. Ludovicus, M. P.
S. Theologiæ Lector jubilatus.

Imprimatur :

† Fridericus, Archpus Roth.

Rothomagi, die 22 februarii, ann. 1911.

INTRODUCTION

In processu generationis humanæ semper crevit notitia veritatis.

(B. Scotus Ox. 4 d. 1. q. 3. n. 8 — S. Greg. Homil. 4 in Ezech.).

Non nos fugit quo divinorum eloquiorum desiderio tenearis ut voluptatem quam ex illis percipis, ipso quoque melle dulciorem experiaris. Divinam enim pulchritudinem animo concipiens, mentis pennis alisque subvectus. Dei... purissimum speculum evasisti, ut virtutis formositate niteas per cujus accuratissima lineamenta divini decoris qui boni totius exemplar est, in te referas imaginem. Quapropter. cùm tuî amore flagramus, virtutem redamamus, ipsumque Deum a quo eximiæ virtutis dotes accepisti.

(S. Joan. Damasc. ad Jordanem. de *Hymno Trisagio*.)

Un mot, un monde. Le titre « Synthèse Théologique » est un de ces mots-là. Il réjouira ceux qui, devant tant de spéculations de l'École, profondes et limpides comme les belles eaux de certains grands fleuves, s'indignaient de les voir se perdre à la fin dans le sable de chicanes méticuleuses et stériles.

La Scolastique n'a pas, au vingtième siècle, seulement des détracteurs. Nombre de bons esprits lui prodiguent leurs soins empressés. « Synthèse Théologique », cette expression très simple évoquera devant eux le plus beau des programmes. C'est moins, en effet, (je puis le dire sans blesser aucun talent ni méconnaître aucun effort) c'est moins de continuer la petite Scolastique qu'il doit être question que de ressusciter la grande. Or, la grande Scolastique fut celle qui voulut construire la Synthèse Théologique,

celle qui prépara et qui disposa dans ce but ses matériaux et qui, peut-être (c'est à rechercher), réussit à mettre debout le grand ouvrage vers lequel toutes ses visées tendaient.

Si nous ne prenions notre repère qu'en histoire, nous devrions dire que la grande Scolastique fut celle qui, née de la Somme *d'Alexandre de Halès, alla se développant jusqu'au B. Duns Scot. Théologie des docteurs de génie, elle ressusciterait demain si Dieu se reprenait à créer d'autres S. Bonaventure et d'autres S. Thomas d'Aquin. Mais serait-elle par cela seul la grande Scolastique ? La taille de ces antiques Maîtres, fût-elle égalée par les nouveaux-venus, il faudrait, sans doute, que la méthode de ceux-ci fût renouvelée de la critique universellement employée dans tout le Moyen-Age ; mais il faudrait, de plus, que leurs efforts et leurs travaux eussent la Synthèse pour objet, et que cet objet fût leur souci constant.*

A défaut de génies qu'il tient à Dieu de retenir comme de donner, c'est dans la critique, mais dans une critique orientée vers la synthèse et capable d'y aboutir, que tient la résurrection de la grande Scolastique.

A l'inverse, en effet, de la manière de Kant et de sa tribu démolisseuse, la critique des Pères et des Docteurs de l'École fut essentiellement constructive. Éprouver les matériaux pour construire l'édifice, les éprouver mieux pour construire plus magnifiquement, telle fut la loi générale du treizième et du quatorzième siècles. Et cette loi produisit la plus belle époque des sapiences théologiques. La plus belle, dirons-nous toujours, de par son robuste effort et son élan vers la synthèse.

Parmi tant de constructions, quelle place revient à la Synthèse *que Duns Scot, je ne dis pas : ébaucha,*

mais qu'il conduisit de la base au faîte sans qu'une seule pièce y manquât ? Les documents présentés dans cet ouvrage dicteront la réponse. Avant que de les lire, peut-être verriez-vous quelque opportunité à marquer les différences des voies et des procédés.

Il y eut le système des voies parallèles. Il s'autorisait, pourrait-on dire, de S. Jérôme.

Et il y eut la méthode des rencontres et des confrontations. Son grand patron fut S. Augustin.

I

Méthode de S. Jérôme : les voies parallèles

Le lierre de Jonas, l'utilité d'une traduction nouvelle faite sur l'hébreu pour remplacer la version des Septante et l'ancienne italique, le conflit né entre S. Paul et S. Pierre à propos des judaïsants, la question du mensonge officieux : ces divers points divisaient S. Jérôme vieilli et le nouvel évêque d'Hippone.

Le premier écrit [1] *au second :* « *A Dieu ne plaise*

(1) *Absit autem a me ut quidquam de libris beatitudinis tuæ adtingere audeam. Sufficit enim mihi probare mea, et aliena non carpere. Ceterum optime novit prudentia tua, unumquemque in suo sensu abundare, et puerillis esse jactantiæ quod olim adolescentuli facere consueverunt, accusando illustres viros, suo nomini famam quærere.... Nec tam stultus sum, ut diversitate explanationum tuarum me lædi putem ; quia nec tu læderis, si nos contraria senserimus. Sed illa non est vera inter amicos reprehensio, si nostram peram non videntes, aliorum, juxta Persium, manticam consideremus. Superest, ut diligas diligentem te, et in Scripturarum campo, juvenis senem non provoces. Nos nostra habuimus tempora, et cucurrimus quantum potuimus. Nunc, te currente, et longa spatia transmeante, nobis debetur otium : simulque (ut cum venia et honore tuo dixerim) ne solus mihi de poetis aliquid proposuisse videaris, memento Daretis et Entelli, et vulgaris proverbii, quod* bos lassus fortius figat pedem. *Tristes hæc dictavimus. Utinam mereremur complexus tuos, et collatione mutua vel doceremus aliqua, vel disceremus. (Hieronym. Epist. 68.)*

que j'ose attaquer quoi que ce soit des livres de votre béatitude ! Il me suffit largement de corriger les miens sans critiquer encore ceux des autres. Votre prudence est d'ailleurs convaincue que chacun d'ordinaire abonde dans son sens et que c'est le fait d'une vanité bien puérile, selon l'habitude éternelle des jeunes, de chercher la renommée en attaquant les hommes illustres... Je ne suis pas en vérité si sot que je me croie blessé par le désaccord de nos opinions. Vous ne seriez pas blessé vous-même du seul chef que mon avis ne cadrerait pas avec le vôtre. La véritable règle pour se reprendre entre amis (c'est la réflexion de Perse) est de ne pas toujours regarder la besace d'autrui sans considérer parfois aussi la sienne. Aimez-moi donc, moi qui vous aime, et, jeune que vous êtes, ne me provoquez pas, moi vieillard, dans le champ des Écritures. J'ai eu mon temps, j'ai couru autant que j'ai pu. A vous maintenant les longues courses, à vous les longs espaces ; et à moi le repos. Cependant, si votre honneur m'en accorde la permission, pour que vous ne soyez pas seul à citer quelque chose des poètes, veuillez vous souvenir de Darès et Entelle, et n'oubliez pas le proverbe vulgaire : « Le bœuf fatigué n'en est que plus ferme sur ses pieds. Bos lassus fortius figat pedem. »

« *J'ai dicté ces lignes la tristesse au cœur. Quand mériterai-je de vous embrasser ! Alors par nos colloques d'amis c'est quelque chose que nous nous enseignerons l'un à l'autre, ou que de l'autre nous apprendrons.* »

Sur cet incurable ennui que lui cause la controverse publique, S. Jérôme revient dans la lettre [2] *sui-*

---

(2) *Non tam hebes sum ut, si diversa senseris, me a te læsum putem.* Sed si mea cominus dicta reprehendas, et rationem scriptorum expetas, et quæ scripserim emendare compellas

vante : « *Je ne suis pas dépourvu de raison au point de me croire offensé parce que vos opinions ne sont pas mes opinions ; mais* si vous attaquez mes paroles, si vous exigez que je vous rende raison de mes écrits, si vous prétendez que je les corrige, si vous me forcez à chanter la palinodie, *comme s'il vous appartenait de rendre à mes yeux la lumière : voilà ce qui blesse l'amitié, ce qui viole toutes les règles des bons rapports. N'ayons pas l'air, vraiment, de nous battre en écoliers si nous ne voulons pas fournir à nos partisans ou à nos détracteurs matières à tristes querelles.*

« *J'ai tenu, pour ma part, à fuir cette conduite. Paraître répondre sans assez d'égards à un évêque de ma communion et blâmer quelques points d'une lettre qui me blâme, je l'ai pas voulu. Je l'eusse pu faire d'autant mieux, cependant, que certaines assertions hétérodoxes qui s'y trouvent, ne m'ont pas échappé.* »

Et enfin : « *Faisons* [3] *assaut, si la chose vous plait, dans le champ des Écritures : mais sans être l'un à l'autre une douleur.* »

S. Jérôme accepte avec assez de philosophie ce qu'il ne pourrait empêcher. Que les autres pensent à l'encontre de lui : soit. « *Vous êtes libres, dit-il. Mais moi-même je le suis. Dispensez-vous donc de blâmer publiquement mes ouvrages. Est-ce que je*

---

et ad παλινῳδίαν provoces, et oculos mihi reddas : *in hoc læditur amicitia, in hoc necessitudinis jura violantur. Ne videamur certare pueriliter et fautoribus invicem vel detractoribus nostris tribuere materiam contendendi... Illud cavebam ne episcopo communionis meæ viderer procaciter respondere et aliqua in reprehendentis epistola reprehendere ; præsertim cum quædam in illa hæretica judicarem.* (*Hieronym. Epist.* 72.)

(3) *In Scripturarum campo, si placet, sine nostro invicem dolore ludamus.* (*Hieronym. Epist.* 81.)

m'arrête aux vôtres ? Puisque je vous laisse opiner à votre aise, ne m'empêchez pas de penser à ma guise. Je suffis à corriger mes livres. Cette besogne rude est ma personnelle besogne. Voyez-vous que je me mêle de toucher à vos écrits ? » — Pas de confrontation devant un public de docteurs qui seraient les juges : telle est au fond la pensée du grand Exégète que d'acerbes et sottes critiques de sa traduction des Saints Livres avaient positivement exaspéré.

Si j'ai bien compris S. Jérôme, la critique entre docteurs catholiques est plutôt néfaste. Chacun se suffit pour la besogne de sa propre correction. Guerroyer contre l'hérétique : à la bonne heure ! Témoin les luttes de Jérôme contre Rufin. Mais pourquoi l'auteur catholique d'opinions controversées s'en irait-il barrer la route aux opinions d'un autre docteur catholique? « Je vous[1] en prie, Rufin, si vous êtes tenté de vous faire le suivant de quelqu'un, contentez-vous de votre propre jugement. C'est, en effet, vers le bien que nous avons l'ambition d'aller, ou c'est vers le mal. Dans le premier cas, les autres ne nous prêteraient qu'un secours inutile. Dans le second, le nombre des égarés ne pourrait, parce qu'il est grand, servir d'excuse à l'erreur ou lui être un patronage. »

Dans le ciel de S. Jérôme les opinions des auteurs catholiques circuleront comme les astres sans jamais se heurter. Pas de demande d'explications, ou de preuves ; pas de confrontations. Toutes ces luttes qui sont, contre les hérétiques, utiles ou nécessaires, deviennent insupportables ou scandaleuses si l'auteur visé est un auteur orthodoxe.

(1) *Obsecro te ut, si deinceps aliquem sequi volueris, tuo tantum judicio sis contentus. Aut enim bona sunt quæ appetimus, aut mala. Si bona, non indigent alterius auxilio ; si mala, peccantium multitudo non parit errori patrocinium.* (*Epist*, 81. *Ad Rufinum.*)

II

Méthode de S. Augustin : le progrès par confrontations publiques et corrections mutuelles.

S. Augustin l'entend tout à fait d'autre[5] *sorte. « Vous demandez, ou mieux votre charité confiante ordonne que nous fassions assaut désormais dans le champ des Écritures sans nous porter de coups... Le moyen le plus sûr d'éviter toute plaie, c'est, quand nous discutons avec un ami plus docte, c'est d'approuver tout ce qu'il dit et, fût-ce même pour provoquer d'instructives réponses, de ne faire obstacle jamais à ses affirmations tranquilles. Alors vraiment c'est jouer en champ-clos sans risque aucun de mutuelles offenses. Mais, à ce jeu, il serait fort*

---

(5) *Petis, vel potius fiducia caritatis jubes, ut in Scripturarum campo sine nostro invicem dolore ludamus. Nisi forte ille modus est quo utrumque hoc vitium, vel vitii suspicionem caveamus, si cum doctiore amico sic disputemus ut quidquid dixerit, necesse sit approbare, nec, quærendi saltem caussa, liceat aliquantulum reluctari. Tum vero sine ullo timore offensionis tamquam in campo luditur. Ego enim fateor caritati tuæ solis eis Scripturarum libris, qui jam Canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque defferre ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero litteris quod videatur contrarium veritati : nihil aliud quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assequutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse, non ambigam. Alios autem ita lego ut* quantalibet sanctitate doctrinaque præpolleant, *non ideo verum putem quia ipsi ita senserunt ; sed quia mihi vel per illos auctores canonicos, vel probabili ratione. quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt. Nec te, mi frater, sentire aliud existimo : prorsus, inquam, non te arbitror sic legi tuos libros vel tamquam Prophetarum, vel Apostolorum, de quorum scriptis, quod omni errore careant, dubitare nefarium est. Absit hoc a pia humilitate et veraci de temetipso cogitatione, qua nisi esses præditus, non utique diceres : « Utinam mereremur complexus tuos, et collatione mutua vel doceremus aliqua, vel disceremus. »*

(*S. August. epist.* 82. *Vivès. t. 4. p.* 561.)

surprenant que nous ne fussions pas à la fin joués nous-mêmes. Pour moi, je fais à votre charité cet aveu tout franc : J'ai appris à n'accorder qu'aux seules Écritures Canoniques ce respect et cette vénération qui me fait croire de la foi la plus assurée que leurs auteurs n'ont pu en aucun point se tromper. *Quelque chose vient-il dans ces livres à me choquer, je n'hésite pas à conclure ou bien que l'exemplaire est fautif à cet endroit, ou que le traducteur n'a pas su rendre l'original, ou que c'est enfin moi-même qui ne l'entends pas comme il faudrait.*

Pour tous les autres auteurs, de quelque sainteté qu'ils soient auréolés, si grande que soit leur renommée de science, *je les lis avec cette règle au fond de l'âme de ne tenir pour exact rien de ce qu'ils disent par cela seul qu'ils le disent. Je l'accepte, au contraire, s'ils parviennent à l'appuyer soit du témoignage des Écritures Canoniques, soit d'une raison que la vérité ne recuse point. Je n'imagine pas, mon frère, que vous pensiez sur cette règle autrement que moi-même.* Absolument vous ne voulez pas, *dis-je*, qu'on lise vos livres comme ceux des Prophètes et des Apôtres. *Douter que ceux-ci ne soient tout à fait purs de toute erreur, voilà ce qui serait criminel. Pareille idée est loin de votre pieuse modestie et de la juste opinion que vous avez de vous. Sans cela m'auriez-vous écrit : « Dieu veuille que je mérite vos embrassements et que nous puissions nous enseigner quelque chose l'un à l'autre ou apprendre de lui ! »*

Je vous[6] *l'ai déjà dit*, je ne professe que pour les

---

(6) *Nam quis est qui se velit cum quolibet errare ? Porro si quaeras vel recolas quid hinc senserit noster Ambrosius, quid noster itidem Cyprianus, invenies fortasse nec nobis defuisse quos in eo quod asserimus, sequeremur. Quamquam, sicut paulo ante dixi, tantummodo Scripturis Canonicis hanc ingenuam*

seules Écritures Canoniques *cet esclavage de pensée tout ingénu qui me fait croire que leurs auteurs n'ont erré d'aucune manière, ni consigné rien d'inexact... Si dans vos écrits quelques passages ont provoqué mon émotion, je vous l'ai librement fait savoir. Je veux que tous observent à mon égard la loi que je me suis imposée envers vous-même. Quoi que soit qu'ils estiment répréhensible dans mes livres, je n'entends point qu'ils lui prodiguent des éloges trompeurs, ou bien qu'ils le critiquent devant les autres et s'en taisent devant moi. Voilà vraiment ce qui blesse l'amitié, ce qui détruit les bons rapports.* Quis est qui se velit cum quolibet errare ? *Et qui donc voudrait errer avec qui que ce fût ?* »

Comme S. Augustin, S. Jérôme reconnaît dans le privilège de n'errer jamais le privilège des Saintes Lettres. Faillir est le lot des autres. « *Je sais* [7] *qu'il faut mettre à part les Apôtres et à part les autres Écrivains. Les premiers ne se trompent jamais. Leur qualité d'hommes introduit les seconds encore assez souvent dans quelqu'erreur.* » *Mais, pour en sortir, ne comptez pas sur les confrontations publiques.*

Des critiques, des corrections, des confrontations : c'est tout ce que réclame au contraire S. Augustin. S'il ne sent pas de correcteur qui le crible, tout inquiet, il l'appelle, le réclame, le demande à Dieu. Le possède-t-il enfin, il l'excite, il lui aiguise l'esprit, lui apprend son métier. Les bonnes doctrines sont les doctrines éprouvées, et l'épreuve d'une doctrine

---

debeam servitutem qua eas solas ita sequar ut conscriptores earum nihil in eis omnino errasse, nihil fallaciter posuisse non dubitem. (*August. Ibid. epist.* 82.)

(7) *Scio aliter habere Apostolos, aliter reliquos tractatores : illos semper vera dicere, istos in quibusdam ut homines errare.* (*Hieronym. Ibid.*)

ne va pas sans la contradiction. Chaque docteur de l'Église tint à ses pieds les livres d'un hérétique vaincu. La méthode bonne contre les erreurs d'un hérésiarque pourrait-elle cesser d'être excellente contre l'erreur, quelle qu'elle puisse être et où qu'elle soit dissimulée ?

Ce n'est donc pas avec le seul Jérôme, son vénérable ami, qu'Augustin voudrait instituer la méthode fructueuse des confrontations. A tous les lecteurs sans distinction de ses livres sur la Trinité, l'évêque d'Hippone prescrit de les critiquer. « Je[8] *n'aurai pas de répugnance à chercher encore, dit-il, quand je serai dans le doute et, si je me vois errer, je n'éprouverai nulle honte à m'instruire. Que celui qui me lit et qui partage ma certitude, marche avec moi plus avant. S'il hésite comme j'hésite, cherchons l'un et l'autre. Voit-il enfin son erreur, qu'il revienne de mon côté. Mon opinion est-elle injustifiée, qu'il m'attire à la sienne. Ainsi nous marcherons de conserve dans la voie de la charité vers Celui dont il est écrit : « Cherchez toujours sa face ! »*

» Je ne tergiverserai[9] *pas dans l'enseignement de ma doctrine, par cela même que j'aimerai plus subir*

---

(8) *Conf. infra Libr.* 11. *in capite.*

(9) *Nec trepidus ero ad proferendam sententiam meam, in qua magis amabo inspici a rectis quam timebo morderi a perversis. Gratanter enim suscipit oculum columbinum pulcherrima et modestissima caritas : dentem autem caninam vel evitat cautissima humilitas, vel retundit solidissima veritas : magisque optabo a quolibet reprehendi, quam sive ab errante, sive ab adulante laudari. Nullus enim reprehensor formidandus est amatori veritatis. Etenim aut inimicus reprehensurus est, aut amicus : si ergo inimicus insultat, ferendus est : amicus autem si errat, docendus ; si docet, audiendus. Laudator vero et errans confirmat errorem, et adulans allicit in errorem. « Emendabit ergo me justus in misericordia et arguet me, oleum autem peccatoris non impinguabit caput meum. » Psal. CXL. 5. — (De Trinit. l. 2. in Proæmio).*

l'examen des hommes droits que je ne craindrai la morsure des pervers. La modeste et toute belle charité est heureuse de tous les regards d'amis. Quant à la dent déchireuse, l'humilité circonspecte l'évite, mais la solide vérité la brise. Or, ce que je préfère avant tout, c'est d'être corrigé par qui l'on voudra, plutôt que de subir la louange d'un homme qui se trompe, ou qui me flatte. Il n'y a pas, en effet, de correcteur qu'un ami de la vérité doive craindre. Car c'est un ennemi qui nous fait la leçon, ou c'est un ami. Si c'est un adversaire et qu'il nous insulte : il faut le supporter. C'est un ami, mais il se trompe : il faut l'instruire. Il dit bien : le devoir est de l'entendre. Nullus enim reprehensor formidandus est amatori veritatis. Si ergo inimicus insultat, ferendus est ; amicus autem si errat, docendus ; si docet, audiendus. *Quand nous nous rendons au flatteur qui s'égare et nous ment, son erreur confirme la nôtre. Que le juste me critique donc et qu'il me corrige charitablement ; mais que l'huile du pécheur ne mette pas à ma tête son parfum détesté.* »

III

Règles de la bonne critique

S. Augustin donne, et c'est justice, quelques bons avis au critique réclamé. « *Voilà* [10] *quelqu'un, dit-il,*

(10) *Quisquis ergo eum legit dicit : Hoc non bene dictum est, quoniam non intelligo ; locutionem meam reprehendit, non fidem. Et forte vere potuit dici planius :* Veruntamen nullus hominum ita locutus est, ut in omnibus ab omnibus intelligeretur. *Videat ergo cui hoc in sermone meo displicet, utrum alios in talibus rebus quæstionibusque versatos intelligat, cum me non intelligit : et si ita est, ponat librum meum, vel etiam, si hoc videtur, abjiciat ; et eis potius quos intelligit, operam et tempus impendat. Non tamen propterea putet me tacere debuisse, quia non tam*

qui me lit et qui déclare : « Ceci n'est pas dit bien, car je ne le comprends pas. » Son blâme retombe sur ma façon d'écrire et non pas sur ma foi. Il est possible, au reste, que la même chose eût pu se trouver mieux exprimée. Personne cependant, depuis que le monde est monde, n'a trouvé le secret de faire comprendre tout ce qu'il dit à tous ceux qui l'écoutent. Que mon critique, offensé par l'une de mes doctrines, veuille donc s'en aller chez les autres auteurs qui traitent les mêmes questions, pour voir s'il saisira mieux ce qu'il trouve chez moi d'incompréhensible. Dans ce cas, qu'il pose là mon volume et qu'il reste où il comprend. Je lui demande toutefois de ne pas croire que j'eusse mieux fait de m'adonner au silence, puisque je n'ai pas su trouver l'expression assez courte et assez nette... Il est utile que les mêmes questions soient, dans la même foi, traitées par plusieurs écrivains dans des styles différents. Ainsi arrivent-elles à la connaissance d'un plus grand nombre. Que si mon critique n'entend rien de ce que les autres enseignent avec profondeur et talent, il lui reste une chose à faire : prier et s'exercer encore

---

expedite ac dilucide quam illi quos intelligit, eloqui potui. Neque enim omnia quæ ab omnibus conscribuntur, in omnium manus veniunt : et fieri potest, ut nonnulli qui etiam hæc nostra intelligere valent, illos planiores non inveniant libros, et in istos saltem incidant. Ideoque utile est, plures a pluribus fieri diverso stilo non diversa fide, etiam de quæstionibus eisdem, ut ad plurimos res ipsa perveniat ; ad alios sic, ad alios autem sic. At si ille qui se ista non intellexisse conqueritur, nulla unquam de talibus rebus diligentur et acute disputata intelligere potuit ; secum agat votis et studiis ut proficiat, non mecum querelis et convicilis ut taceam. Qui vero hæc legens dicit : Intelligo quidem quid dictum sit, sed non vere dictum est : asserat si placet sententiam suam, et redarguat meam, si potest. Quod si cum caritate et veritate fecerit, mihique etiam (si in hac vita maneo) cognoscendum facere curaverit, uberrimum fructum laboris hujus mei cepero.
(*S. Augustin. De Trinit. l.* 1. *cap.* 3.)

à comprendre. Cela vaudra mieux que de me chercher querelle et de me verser des injures pour me forcer à à me taire.

« *Tel, au contraire, me comprend quand il me lit. — Mais, dit-il, ce que je pénètre à merveille, n'est pas la vérité. — Dans ce cas, si la chose lui va, qu'il défende son avis, et qu'il réfute mon opinion s'il le peut.* Asserat, si placet, sententiam suam et redarguat meam, si potest. *Pourvu que l'esprit de charité et le souci du vrai le conduisent, mon travail m'aura donné dans les réfutations de mon adversaire son fruit le plus considérable.*

« *J'imagine* [11] *bien aussi qu'il se rencontrera des correcteurs à l'esprit pesant qui, dans certains passages de mes livres, me croieront d'un sentiment que je n'ai point, ou me refuseront la pensée que j'ai eue. Faut-il m'attribuer à moi-même leur méprise? Personne ne le voudra. Il faudrait dans ce cas mettre sur le compte des Écritures les erreurs sans nombre des hérétiques qui se parent des Écritures. Voilà des gens qui m'imputent des erreurs dans lesquelles je ne suis point tombé. Aux uns ces erreurs imaginaires sont agréables, et aux autres ces erreurs déplaisent. La charité du Christ veut que je préfère être injustement blâmé par les adversaires d'une fausse doctrine que je n'ai pas tenue, plutôt que d'aimer les éloges des amis d'une fausseté qu'ils mettent à mon compte alors que je l'ai répudiée.* »

S'il fallait pour caractériser la méthode de l'évêque d'Hippone un dernier trait, le voici :

« *Il n'est* [12] *pas un seul de mes écrits pour lequel*

---

(11) *Conf. infra Libr.* 10, *in capite.*

(12) *Sane cum in omnibus litteris meis, non solum pium lectorem, sed etiam liberum correctorem desiderem, multo maxime*

je ne désire obtenir non seulement le lecteur pieux, mais le critique indépendant. Combien plus je souhaiterais le rencontrer dans ce travail sur la Trinité où la grandeur des questions mériterait d'avoir autant de gens qui découvrent, qu'elle a de gens qui contredisent ! Pourtant, si je ne veux point que mon lecteur fasse profession de m'approuver en toutes choses et quand même, je n'entends pas non plus, s'il se pose en correcteur, qu'il ne reste acquis qu'à ses propres pensées. Que le premier ne m'aime point plus que la foi catholique ; mais que le second, en face de la vérité catholique, ne se donne pas à lui-même sur elle la préférence.

A celui-là je dis : Ne vous faites pas le serviteur de mes livres comme s'ils étaient les Écritures canoniques. Dans les Ecritures, en effet, ce que vous ne croyiez pas parce que vous ne le connaissiez point, dès que vous l'aurez découvert, donnez-lui votre foi totale. Dans mes ouvrages, au contraire, si quelque chose vous paraissait douteux, ne l'admettez pas d'une façon définitive tant que sa certitude ne sera pas claire à vos yeux. De même que je parle ce langage à celui qui se déclare pour moi, je dis à mon critique : Veuillez ne pas corriger mes écrits d'après

---

in his ubi ipsa magnitudo quæstionis utinam tam multos inventores habere posset, quam multos contradictores habet! Verumtamen sicut lectorem meum nolo mihi esse deditum, ita correctorem nolo sibi. Ille me non amet amplius quam catholicam fidem, iste se non amet amplius quam catholicam veritatem. Sicut illi dico : Noli meis litteris quasi Scripturis canonicis inservire, sed in illis et quod non credebas, cum inveneris, incunctanter crede, in istis autem quod certum non habebas, nisi certum intellexeris, noli firmiter retinere : ita illi dico : Noli meas litteras ex tua opinione, vel contentione, sed ex divina lectione, vel inconcussa ratione corrigere. Si quid in eis veri comprehenderis, exsistendo non est meum, at intelligendo et amando et tuum sit et meum : si quid autem falsi conviceris, errando fuerit meum, sed jam cavendo nec tuum sit nec meum. (*De Trinit. l. 3. in Proæmio*).

votre seule opinion, ou pour faire œuvre de querelleur. Que vous les corrigiez d'après ce que vous aurez lu des Livres Saints, ou par des raisons sans réplique, à la bonne heure ! Si vous découvrez dans mes livres quelque parcelle de vérité, elle ne m'appartient point parce que vous la trouvez chez moi. Si vous la saisissez, si vous l'aimez, elle sera notre commun bien. Prouvez, à l'opposé, que dans mes livres quelque erreur s'est glissée, nous aurons l'avantage de pouvoir tous les deux nous en garantir. Et cette erreur, ainsi, ne sera non plus vôtre que mienne. »

Sous la pression d'une probité morale admirable Augustin converti avait écrit ses Confessions : *le même scrupule en matière de vérité le pressure sans relâche jusqu'à ce qu'il ait mis ses* Rétractations *sous les yeux de ses admirateurs.* « *Il y a* [13] *longtemps, bien longtemps que j'y pense, que je m'y prépare. Non, ce n'est plus l'heure de différer. Il faut que je revoie tous mes ouvrages, livres, lettres, traités et que je note avec une sévérité en quelque sorte* judiciaire *tout ce qui me choque aujourd'hui. Je le ferai sans m'accorder de pitié. Il n'y aura qu'un insensé qui ose me reprendre de condamner mes*

(13) *Jamdiu est ut facere cogito atque dispono quod nunc, adjuvante Domino aggredior, quia differendum esse non arbitror, ut opuscula mea, sive in Libris, sive in Epistolis, sive in Tractatibus, cum quadam judiciaria severitate recenseam, et quod me offendit, velut censorio stilo denotem. Neque enim quisquam, nisi imprudens, ideo quia mea errata reprehendo, me reprehendere audebit. Sed si dicit non ea debuisse a me dici quæ postea mihi etiam displicerent : verum dicit, et mecum facit. Eorum quippe reprehensor est, quorum et ego sum. Neque enim ea reprehendere deberem, si dicere debuissem... Quia et ipsa exierunt in notitiam describentium atque legentium, et leguntur utiliter, si nonnullis ignoscatur ; vel si non ignoscatur, non tamen inhæreatur erratis. Quapropter quicumque ista lecturi sunt, non me imitentur errantem, sed in melius proficientem.* (*S. Augustin. Prolog. Retract.*)

erreurs. S'il dit que j'eusse mieux fait de ne pas écrire autrefois ce que maintenant je condamne, il a raison, certes, et je le lui accorde. Il ne fait que censurer ce que moi-même je désavoue... Mes livres sont aujourd'hui dans les mains des lecteurs et des copistes. On peut les parcourir avec profit si on leur passe quelques défauts. Que leurs défauts soient jugés inexcusables, j'y consens : mais ce que je ne veux point, c'est qu'on partage les erreurs qu'ils peuvent contenir. Non inhæreatur erratis. *Au lieu de me suivre dans mes écarts, que mes lecteurs, au contraire, s'attachent, comme je le fais, à toujours mieux penser.* Quapropter quicumque ista lecturi sunt, non me imitentur errantem, sed in melius proficientem. »

IV

Les deux méthodes opposées de S. Jérôme et de S. Augustin se partagent la Scolastique.

Avouons que la méthode très chère à S. Augustin était, si nous exceptons la dispute de S. Paul et de S. Pierre, une chose assez nouvelle. Jusqu'à Pierre Abélard c'est la manière de S. Jérôme qui triomphera.

Un instant le Maître des Sentences reprendra le système des confrontations. Tous les Pères viendront dans ses livres faire leurs dépositions. Et tant s'en faut que tous leurs dires sur le même sujet soient par lui trouvés concordants ! La valeur de chacun ressort de sa confrontation rigoureuse avec les textes des autres Pères de l'Église.

La voilà donc faite cette mise au point générale et approfondie de toute l'antiquité ! Chaque Père corrigeant ou complétant un autre Père, l'on possède enfin dans l'Église la critique mutuelle des doctrines rêvée par S. Augustin. Mais ne triomphez pas trop bruyam-

ment. C'est le règne de S. Jérôme qui bientôt recommence. De tous les docteurs qui liront à leurs élèves dans les grandes Universités le livre des Sentences de Pierre Lombard, qui est le livre des confrontations, combien pendant tout le treizième siècle en appliqueront la méthode et passeront au van d'une exacte critique les dires de leurs confrères des Universités ? Combien ?

J'ouvre S. Bonaventure. Est-ce dans son Commentaire de Pierre Lombard, son maître-livre, qu'il critique les autres professeurs de Paris ? Est-ce dans son curieux Bréviloque ? Il sait quelles opinions les docteurs précédents avaient tenues et quelles doctrines enseignaient les professeurs d'alors. Rien de tout cela ne lui échappe. Il scrute, il pèse, il rejette, il admet. Mais son travail de sélection est tout intérieur. Rien ne transpire de sa méthode et de ses principes. Il critique, mais nous n'assistons pas à son travail. Le secret qu'il garde jalousement nous contraint à refaire sans lui pour notre propre compte le travail qu'il nous eût été plus facile et meilleur de faire à ses côtés.

Courez à S. Thomas d'Aquin. Ni dans son Commentaire des Sentences, ni, que je sache, dans sa Somme, *il ne pose les Maîtres les uns en face des autres pour éprouver par une confrontation rigoureuse la solidité de leurs doctrines.*

N'exagérons[14] *cependant rien. Parfois S. Bona-*

(14) *L'on peut relever dans S. Thomas, surtout dans son Commentaire des Sentences, et aussi dans le Commentaire composé par S. Bonaventure, des discussions d'opinions ; mais ce n'est pas leur manière courante. Chacun se fait intérieurement une opinion et s'attache à la prouver. C'est tout. Comment leur travail intérieur s'est-il élaboré par l'élimination de tels et tels systèmes, voilà ce que nous voudrions voir et voilà ce qu'ils ne nous montrent pas assez. Il y a chez eux un mélange d'esprit critique et de dogma-*

***

venture et parfois S. Thomas citent les opinions adverses et les discutent tout haut. Mais, outre que de telles rencontres ne sont presque jamais poussées très loin, ces confrontations chez eux sont rares. Elles le sont trop pour que nous puissions y voir leur méthode ordinaire. Les livres de S. Bonaventure m'ouvrent l'âme de S. Bonaventure. C'est tout. Les ouvrages de S. Thomas me découvrent S. Thomas. Rien de plus. Pas de rencontre des adversaires qui, jusqu'au bout, continueront de s'ignorer. Toute la critique tient dans les trois ou quatre arguments qu'un adversaire supposé débite à l'entrée de chaque question. L'adversaire fictif est un brave homme qui récite avec le même sérieux les objections les plus disparates.

Qu'arrive-t-il ? La chose du monde la plus simple et la plus grave : deux docteurs, aussi puissants que S. Thomas et S. Bonaventure, de leurs chaires voisines, mais qui ne sont point disposées l'une en face de l'autre, enseigneront des théories radicalement contradictoires en matières de première importance.

---

tisme. Le ton dogmatique qu'ils emploient encore assez souvent en matière d'opinion, donnerait à croire qu'ils ont bien pu, eux, faire la critique des adversaires (encore qu'ils ne nous montrent pas assez comment ils l'ont menée) : mais que, leur travail une fois accompli, leurs élèves n'ont plus qu'à s'incliner. C'est, du moins, l'impression que me laisse la lecture de S. Thomas et de S. Bonaventure. Au contraire, Scot nous placera tous les éléments d'une question devant les yeux : il mettra toutes les solutions en regard les unes des autres : il les discutera chacune et à fond : il éclairera celle-ci par celle-là. Et, comme nous assistions à la discussion, au procès, pourrait-on dire, quand Scot conclut, nous sommes à même de porter notre propre jugement, qu'il est tout disposé à prendre en considération : Sine præjudicio sententiæ melioris. *Il est à croire que le ton dogmatique employé par tels grands docteurs en matière tout à fait controversable, après qu'ils se sont avancés eux-mêmes très, très loin, n'a pas été sans influer sur les disciples qui ont exagéré, comme tous les disciples, le défaut du maître. C'est là, nous semble-t-il, l'origine première de cette fâcheuse horreur de toute contradiction que nous rencontrons trop souvent chez tels néo-scolastiques du vingtième siècle.*

Le treizième siècle s'écoule ainsi. Les plus extraordinaires divergences ne peuvent dès lors nous étonner. C'est la philosophie d'Aristote que S. Thomas introduira plus que de raison dans sa Théologie. Ici l'on est à l'Aristotélisme jusqu'à l'outrance. L'on craint tant les dérisions des Philosophes! Et les philosophes redoutés à l'Université de Paris s'avancent derrière Averroès. Dans la chaire voisine Henri de Gand s'honorera d'instaurer le Platonisme. Et quelle large place il lui fait ! Quelle outrance encore ! Sans confrontations gênantes, pourquoi dans chaque salle de classe chaque maître n'entonnerait-il pas son hymne ? Il l'entonne, en effet, il le termine sans que tout d'abord personne s'émeuve.

Calme trompeur. Si les professeurs s'entre-épargnent, leurs élèves se battront pour leurs doctrines opposées. S. Thomas, parmi nombre de nouveautés graves, n'avait-il point affirmé [15] *qu'une potentialité (ce millionnième de chose qui n'est déjà plus le néant et qui n'est pas encore le réel), qu'une potentialité pure et une âme toute spirituelle sont les deux seuls éléments dont le corps de l'homme soit composé ? L'Université de Paris prend feu. S. Thomas se défend, mais doit enfin reculer. L'évêque de Paris, Etienne Tempier, fulmine tout une liste de condamnations. L'archevêque dominicain de Cantorbéry, Robert Kilvardby, porte, à l'Université d'Oxford, en* 1276, *des défenses identiques. L'Ordre de S. Dominique se divise. Les uns bataillent en faveur de la tradition doctrinale que l'Angélique renverse. Les autres s'enflamment pour la révolution. Mais les tenants des doctrines nouvelles sont les chefs même*

---

(15) *Voir pour cette question* : Præparatio Phil. *l.* 8. *nn.* 19 *et suivants.*

de l'Ordre dominicain. Ils tiennent en mains les censures et rudement les appliquent à ceux qui, derrière l'évêque de Paris et derrière l'archevêque dominicain de Cantorbéry, soutiennent la doctrine traditionnelle de S. Bonaventure. Ce coup d'autorité monastique, répondant à d'autres coups de l'autorité épiscopale, a pour immédiat résultat d'introduire de force le magistère unique et absolu de S. Thomas sur l'Ordre dominicain. Serait-ce un crime irrémissible de penser que de bonnes rencontres amicales, mais objectives, où la dialectique de S. Thomas et la dialectique de S. Bonaventure (si la méthode augustinienne eût de leur temps prévalu) se seraient affrontées, que ces rencontres, dis-je, eussent avancé, un peu plus que ne l'a fait tout ce vacarme, les affaires de l'imprescriptible vérité ?

Puisque chaque Maître de l'École continuait l'examen général des Pères inauguré par Pierre Lombard, pourquoi, tout au contraire de ce procédé fécond, se gardait-il, presqu'autant que d'un péché, de se mettre en regard des Maîtres, ses voisins? Dans cette discrétion-là gisait le grand péril et l'impuissance, en tout cas, d'arriver à une synthèse qui ne s'effritât pas au moindre choc.

V

Les synthèses artificielles de Pierre Lombard de S. Bonaventure, de S. Thomas et de l'Évêque de Lincoln.

Puisque le Maître des Sentences *avait résolu de loger dans un cadre l'ensemble des enseignements patristiques, il devait se mettre en quête*[16] *d'abord de*

(16) *Sentent. l. 1. d. 1. — S. August. De Doctrina Christiana, l. 1. c. 2.*

son cadre. Sur un mot de S. Augustin, il avait cru que le partage en deux panneaux serait la meilleure division. « Ne mêlons pas, avait dit l'évêque d'Hippone, ce dont nous devons jouir *comme d'une* fin *et ce dont nous devons* user *comme d'un* moyen *pour cette fin. » Jouir de Dieu, user des choses : cette ligne divisait le tableau théologique de Pierre Lombard en deux champs inégaux. Dans l'un se trouvait Dieu tout seul, Dieu dans le mystère de la Trinité et dans l'autre mystère de la Prédestination. C'est le sujet du premier livre des* Sentences. *Dans le panneau de gauche tout le reste prenait place d'après une triple subdivision évidemment historique. De la création des Anges et de l'Homme, du Paradis jusqu'au Christ : deuxième livre des* Sentences. *Le Christ, les Vertus et le Décalogue : troisième livre. Les Sacrements, la Résurrection, le Jugement, le Ciel et l'Enfer : troisième subdivision du panneau réservé aux choses dont nous devons non pas* jouir, *mais au contraire* user : *quatrième livre des* Sentences.

Le défaut de cette division simpliste apparaît ici jusqu'à l'évidence. Le Christ est réduit à n'apparaître que comme notre moyen, parmi les choses dont nous devons user ! C'est donc nous qui sommes l'objet principal des grands vouloirs de Dieu ! Et lui, Jésus-Christ, n'aurait pas à prendre place si lui-même, et tout ce qui rayonne de lui, n'était à notre service comme un moyen !

Deux siècles pourtant cette synthèse arbitraire et rapetisseuse du Christ parut suffisante. Les commentateurs de Pierre Lombard n'arrivent pas à voir le vice du système. Quand S. Bonaventure et S. Thomas, leurs commentaires des Sentences achevés, prétendent faire leur tableau théologique, leur tableau personnel, si forte a été l'emprise de Pierre Lombard sur

leurs esprits d'étudiants et de professeurs qu'ils rééditent, pour l'accentuer encore, le défaut capital des Sentences.

Le Bréviloque [17] *de S. Bonaventure se développe dans cet ordre : La Trinité, la créature mondiale, la corruption du péché, la réparation par l'Incarnation, la grâce de l'Esprit-Saint, la médication sacramentelle, l'état final arrêté par le jugement. « Tout cela, dit-il, comporte des sujets bien différents ; mais cependant tout se résout dans l'unité par cette raison que Dieu apparaît cause, le Christ moyen, la réparation et la salvation, but médiat et but final. »*

Or, dans son Commentaire [18] *des* Sentences, *le Docteur Séraphique avait émis une théorie quelque peu différente : « Le Christ est l'objet intégral de la Théologie. Pourquoi ? Parce qu'il comprend la nature divine et la nature humaine dont traitent les deux premiers livres de Pierre Lombard ; et que le Christ, tête et membres, remplit les deux autres livres des* Sentences. »

Dans la Somme, *S. Thomas* [19] *adopte le défaut de Pierre Lombard et le met en relief. « Nous traiterons, dit-il, premièrement de Dieu ; deuxièmement du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu,*

---

(17) *Ex his patet quod, licet Theologia sit de tot et tam variis, est tamen scientia una, cujus subjectum, ut a quo omnia, est Deus; ut per quod omnia, Christus ; ut ad quod omnia, opus reparationis... (Breviloq. p. 1. c. 1. n. 4.)*

(18) *Subjectum quoque ad quod omnia reducuntur quæ determinantur in hoc libro, ut ad totum integrum, est Christus, prout comprehendit divinam naturam et humanam, sive creatam et increatam de quibus sunt duo primi libri, et caput et membra, de quibus sunt duo sequentes. (1. Sent. q. 1. concl.)*

(19) *Ad hujus doctrinæ expositionem intendentes : 1° Tractabimus de Deo ; 2° de motu rationalis creaturæ in Deum ; 3° de Christo qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum. (Summa Theol. 1. p. q. 2.)*

et troisièmement du Christ qui nous est la voie pour atteindre à Dieu. »

Le Christ réduit à nous servir de moyen : est-ce la théorie la plus digne de l'Homme-Dieu qu'on puisse imaginer ? Heureusement S. Thomas découvre dans deux articles [20] *de cette troisième partie le secret de se corriger quelque peu lui-même. Ne déclare-t-il pas, en effet, que « la prédestination du Christ est l'exemplaire et la cause de notre propre prédestination ?* »

Tout juste à l'inverse de Pierre Lombard, de S. Thomas et de S. Bonaventure, l'évêque de Lincoln, Robert Grossetête, trouvait [21] *dans le Christ le centre même de l'unité théologique. « Et en effet, disait-il, le Christ est un essentiellement avec le Père et l'Esprit-Saint. Il est un personnellement avec la nature humaine qu'il a prise. Il est un mystiquement avec les fidèles dont il est le Chef. » L'ingéniosité d'une telle division n'en cachait malheureusement pas tout l'artifice.*

Mais aussi pourquoi ces grands hommes ont-ils pris tant de peine à rester les uns pour les autres, sinon des inconnus que l'on ignore, du moins des étrangers que l'on feint de ne pas contredire ?

Aussi bien, donc, les essais de synthèse que l'étude des questions particulières, aussi bien la Théologie pénétrée, envahie par les systèmes philosophiques opposés de Platon et d'Aristote, que l'Aristotélisme lui-même diversement enseigné par ses traducteurs Arabes et Occidentaux, toutes ces choses emmelées

---

(20) *Utrum prædestinatio Christi sit nostræ prædestinationis exemplar ? Utrum prædestinatio Christi sit causa nostræ prædestinationis ?* (*Sum.* p. 3. q. 24. art. 3 et 4.)

(21) *In Hexameron. Conf. Scot. Ox. Prolog. q. 2. lat. n. 10.*

présentaient dans les Écoles l'aspect d'un inextricable chaos. Voilà ce qu'avaient produit les usages de ce temps qui voulaient que chaque maître marchât en liberté droit devant soi.

Un homme de génie pouvait seul embrasser dans son désordre le mouvement de pensée de tout un siècle. Mais à ce génie, pour démêler la part, quelquefois infime, de vérité que tant de solutions diverses enfermaient chacune, il fallait une méthode. S. Bonaventure et S. Thomas avaient trop rarement usé du procédé des confrontations. Pourquoi, marchant à leur suite, ne pas faire toujours ce qu'ils avaient fait quelquefois ? Cette méthode, qui s'imposait, n'était en somme que de l'ampliation et du perfectionnement.

VI

Duns Scot instaure le procédé augustinien des confrontations et l'applique scrupuleusement et en grand.

Scot arrive et S. Augustin prend sa revanche. Elle est complète. J'ouvre les Commentaires de Duns Scot, celui d'Oxford et celui de Paris, son Discours Universel sur le Principe des choses, ses Quodlibétiques. Et toujours, sur chacune des questions traitées, il met en face les positions prises soit par les docteurs solennels ou par les docteurs de son temps. J'ai tout le mouvement de pensée du treizième siècle devant moi. Et ces grands Maîtres, ces princes de l'École, Duns Scot les montre posant leurs thèses adverses. Il souligne leurs oppositions et les nuances de leurs contradictions, comme il note le degré de leur accord. Et, quand tous ont manœuvré, avancé, reculé, essayé l'enveloppement par la gauche, par la droite, lui-

même prend position. La plupart du temps [22] *c'est la voie moyenne qui a ses préférences.*

Etudiez ses principes d'enseignement, voyez-le lui-même à l'œuvre, analysez enfin sa manière: principes, sérénité, dégagement de tout intérêt personnel, probité scrupuleuse et absolue, respect des personnes jusqu'à taire habituellement leurs noms, opiniâtreté dans la recherche d'explications qui mettent en posture encore acceptable les auteurs de bonne renommée, mais qui se sont, ici et là, fourvoyés malheureusement : il n'est pas un seul des aspects de son procédé qui ne rappelle S. Augustin. Plus d'échappées par les voies parallèles. C'est la rencontre forcée, la confrontation judiciaire. Il faut savoir qui a raison du Platon de Henri de Gand ou de l'Aristote de S. Thomas. Malgré le respect qu'il porte aux penseurs païens de l'antiquité, malgré son estime vouée particulièrement au Stagyrite qu'il possède jusque dans tous les détours de ses principes et de sa dialectique, Duns Scot ne fait pas aux philosophes le sacrifice de sa raison. Un plus grand Seigneur que les dialecticiens a reçu ses hommages : le livre des Écritures est sa philosophie suprême. Pas un axiome de métaphysique aristotélicienne ne vaudra pour lui s'il n'a pu l'adapter d'abord et pleinement au sens vrai de la Bible. Et le vrai texte, comme le vrai sens de la Parole révélée est le sens et le texte que l'Église Catholique authentique et détermine. Les dérisions des Philosophes ! Elles ne lui en imposent guère. Il se sent bien plus honoré d'être avec S. Paul. « Voilà

(22) *Nous avons noté les principes et la manière du B. Duns Scot* 1° *dans l'*Étude *qui ouvre le volume* : Pourquoi Jésus-Christ? *et* 2° *dans la* Conférence *donnée à l'Institut catholique de Paris* : Duns Scot et le statut catholique de la pensée.

mon philosophe », écrit-il. Et encore : « N'allez pas mesurer Dieu avec l'aune d'Averroès ! »

Plusieurs de ces traits sont assez particuliers à Duns Scot. Mais ce qui l'est tout à fait, c'est cette confrontation régulière et pénétrante de tous les docteurs et de tous les systèmes qui avaient pendant cent ans rempli les Universités sans que leurs auteurs se fussent heurtés dans aucune. Le système des confrontations judiciaires *(le mot est de S. Augustin), appliqué par Duns Scot à tous les Maîtres de la grande Scolastique, provoque dans l'École des mouvements extraordinaires, d'une ampleur et d'une profondeur inconnues. De l'Aristotélisme importé par l'un dans la Théologie « à doses massives » et du Platonisme professé par tel autre docteur sans les redressements nécessaires, la méthode lumineuse de Scot fait jaillir cette philosophie moyenne dont l'honneur et la force seront toujours d'avoir scellé l'accord de la foi la plus intègre et la plus étudiée avec la raison la plus droite et la plus pénétrante.*

Quels développements et quels aspects auraient aujourd'hui dans l'Église, après six siècles, ces opinions innombrables et disparates de tant de Maîtres, (car chaque docteur qui tenait une chaire avait sur chaque chose son enseignement propre et indépendant, comme le voulait S. Jérôme), si la méthode augustinienne appliquée et imposée par Duns Scot ne les avait fait se rencontrer, se heurter pour que sous le choc leur solidité respective apparût ! Or, non seulement cette façon d'éprouver par leur rencontre tant de doctrines permet au Subtil d'établir au moins un rangement provisoire, mais elle le mène aux points essentiels de cohérence.

Duns Scot est essentiellement le Docteur synthétique.

Deux choses s'offraient à faire. D'abord, il fallait

établir à quel rang se placent nos sapiences théologiques parmi les autres connaissances de l'homme. Et deuxièmement il y avait à reconnaitre l'ordre intérieur selon lequel la Théologie s'étage et se développe. En d'autres termes, comment vient la Théologie dans la synthèse générale ? Et comment les matières théologiques opèrent-elles l'harmonieuse concentration de leurs lignes ?

VII

Place de la Synthèse Théologique dans la Synthèse générale.

*Pour répondre à la question première, suffisait-il à Duns Scot de dire, par exemple, que les sciences physiques sont à la base, que la Métaphysique les domine et que la Théologie tient le sommet, s'il n'eût montré comment se fait le passage du premier ordre au second et de celui-ci au troisième ? Quels sont, en effet, les objets des sciences physiques ? — Tous les êtres singuliers qui sont observables. — Et l'objet de la Métaphysique ? — L'*être *universel. — Je vois bien, je comprends ce que vous entendez par les êtres singuliers et concrets. Mais l'*être *universel ? L'Universel, qu'est-ce que cela ? Est-ce une chose plus subtile encore que l'électricité, que le magnétisme, que l'éther et qui s'appellerait universelle par cela qu'elle serait dans toutes choses l'élément fondamental ? Dans ce cas votre* être universel *serait en somme une chose très particulière, fort concrète, quoiqu'elle soit la plus répandue. Si la Métaphysique s'occupe de cet élément foncier de toutes les choses, la Métaphysique n'est qu'une physique plus raffinée, voilà tout.*

*Et si cette chose-là, l'*être*, se retrouve non plus seulement dans les individus finis, mais dans l'Indi-*

vidu Infini, la Théologie n'est plus qu'une branche dans la physique générale. Et même une branche inférieure, puisque sur l'Individu Infini, son objet, l'observation n'a nulle prise.

Qu'une chose réelle et déterminée qui est observée dans les êtres finis se retrouve identique hors de l'ensemble des êtres finis : d'où vient qu'on ne l'observerait pas ? Observable ou non, s'il est exact que cette chose se retrouve identique dans les individus finis et dans l'Individu Infini, cette chose partout identique fait, c'est rigoureusement fatal, que les êtres finis et l'Être Infini sont homogènes au moins dans cet élément foncier. Dieu et le monde homogènes, c'est le Panthéisme, le Monisme et l'Immanentisme. Impossible d'y échapper.

Par contre, si rien ne se retrouve identique chez les finis et dans l'Infini, comment des premiers conclure à celui-ci ? Et si, observateurs des êtres finis, nous ne pouvons connaître rien de l'Infini, c'est l'Agnosticisme et sa nuit noire. Et la Théologie, dissertant sur l'inconnaissable, prend place auprès de l'art d'interpréter les songes.

*Ou bien l'*être *est une chose réelle et déterminée, quoique la plus subtile, que l'on peut abstraire de ce que nous observons : cette chose est le pont qui relie le fini et l'Infini, et qui prolonge le monde en Dieu, ou (ce qui revient au même) qui prolonge Dieu dans le monde. — Ou bien l'*être *n'est pas même la plus tenue et la plus subtile des choses réelles. Et, dans ce cas, l'*être *n'est qu'un pur son de voix jeté sur le plus large abîme. C'est trop peu pour passer.*

*L'abstraction, ce procédé qui nous ferait extraire l'*être *du milieu des autres éléments constitutifs de chaque chose, qui le dissocierait d'avec eux tous, nous montrerait-elle en Dieu ce même élément,*

l'être, *mais pur en Dieu de tout alliage ? Hélas ! Le procédé d'abstraction tient depuis toujours la pensée humaine acculée devant cette option nécessaire :*

Ou bien l'être *est une chose réelle et déterminée qui partout, même en Dieu, se retrouve identique. Et dans ce cas la Théologie n'est qu'une Physique avancée.*

Ou bien l'être *n'est simplement qu'un mot. Et, si vous l'admettez, la Théologie est une petite et bien pauvre amusette. Bulle de savon que le soleil irise, ou grelot tintant dans la grande nuit.*

Panthéisme là-bas, Agnosticisme de ce côté : plusieurs en sont encore à se débattre entre ces deux misères. Pourquoi ? Duns Scot n'avait-il pas montré le moyen de les narguer l'une et l'autre et de passer sans encombre ? Le rôle de la Métaphysique, entre les Sciences naturelles qui observent leurs objets et la Théologie qui n'a pas de prise directe sur le sien, le rôle de la Métaphysique est de créer l'instrument de passage des singuliers finis à l'autre Singulier qui est l'Infini. Le moyen de franchir l'abîme sans lui rien ôter de sa profondeur, sera le terme qui s'appliquera de même sorte aux finis et à l'Infini sans impliquer, toutefois, que celui-ci et ceux-là contiennent rien d'identique. Deux négations successives, et voilà forgé l'instrument que Duns Scot remet à la Métaphysique. La première négation s'applique aux singuliers. César fait non-César. Paris fait non-Paris. Et non-Paris équivaut à non-César. Toutes les choses une fois niées, c'est le néant absolu. Et la négation du néant absolu, le non-néant, l'idée de non-néant n'est autre que l'idée indéterminée, donc universelle, d'être. *Qu'est-ce qu'un* être ? *C'est tout ce qui, de quelque manière que ce soit, n'est pas le néant.* L'être *ne désigne donc pas un élément déter-*

miné des choses. Il désigne dans chaque chose le simple fait de n'être pas le rien. Dieu est un être, et je suis un être. Il n'est pas le néant, et je ne suis pas le néant. Mais quel être Dieu est-il? Otez des êtres finis toute imperfection, et ôtez encore l'imperfection fatale que toute limite implique. Et voilà construite dans l'intelligence humaine l'idée de l'Être inobservable, mais que la raison déclare nécessaire : Dieu. La Théologie tient son objet. Son objet n'est pas homogène avec le monde. Et pourtant tout ce que le monde contient qui ait la raison du parfait, peut être, doit être affirmé de Dieu, mais sans l'imperfection suprême de la limite.

Sciences naturelles, Métaphysique, Théologie : voyez-vous l'ordre de ces connaissances dans la synthèse générale du savoir humain ! Vous aurez passé par le chemin de Scot si vous avez atteint la cime ! Je veux dire : passé par l'idée universelle être, *laquelle dans sa langue n'implique rien autre chose que non-néant. Nous n'avons pas cru*[23] *qu'il fût inutile d'instituer tout un Prologue pour le faire bien remarquer. Cette position de Scot couvre toutes les avenues de la Théologie, et cette position, elle seule, je le dis en pesant le mot, elle seule peut y maintenir le passage libre.*

VIII

Synthèse théologique

Mais l'ordre intérieur des matières théologiques ! Tout aussi simplement Duns Scot découvre là l'unité. Il met en face l'Objet théologique et le Sujet théologi-

---

(23) *Cette question est traitée* : Præparatio : *l.* 6 *et* Synthesis Cred. primar. *l.* 1. *Si l'on veut bien confronter les deux livres, l'on verra qu'ils se complètent et qu'ils explorent la matière à fond.*

sant. Qui dans celui-ci peut viser celui-là ? Qui, dans l'homme, peut être orienté vers Dieu ? Il paraît simple de répondre avec le Docteur Marial : l'intelligence et la volonté. Admettez que trois tendances et les actes qu'elles provoquent, constituent notre œuvre théologique : croire en Dieu, aimer Dieu, espérer le posséder. Distribuez ces trois actes à nos deux facultés. Voici que la synthèse se réalise ainsi :

Dieu vérité est l'objet de nos croyances.
Et croire est l'acte de l'intelligence.
Dieu bonté est l'objet de nos amours.
Et aimer est l'acte de notre vouloir.
Dieu délectable est l'objet de nos espérances.
L'espérer, c'est le vouloir pour nous.

Ajoutez que Croire, Aimer et Espérer ne vont pas sans direction, et dites que la Théologie est cette science directive. Du coup vous savez que la Théologie se partage en trois vastes divisions ; qu'elle est la science qui brille, pour les conduire, devant nos Croyances théologiques, devant nos Amours théologiques, devant nos Espérances théologiques.

Tout cela, je le confesse, est d'une simplicité... Pourquoi donc la dialectique seule du docteur Subtil est-elle parvenue à dégager l'harmonie simple de ces lignes qui contiennent et qui distribuent toute la matière théologique ? Dites, comme tel autre Maître, qu'une partie seulement de la sapience théologique est directive de nos actes religieux : l'harmonie de la synthèse de Scot ne tient plus. Pour qu'elle résiste et qu'elle s'impose, il faut montrer tout ce qu'a d'arbitraire et de superficiel la division de la Théologie en deux parties toujours et partout mêlées : la partie spéculative et la partie pratique.

— Soit. Pas un point des sapiences théologiques, pas

un seul qui n'ait un rôle directif à remplir sur celles de nos Croyances, de nos Charités, de nos Espérances qui vont à Dieu. Mais Dieu serait-il l'unique objet de nos Croyances, de nos Charités, de nos Espérances religieuses? — Oui, si l'on veut bien distinguer Dieu magnifique en soi-même d'avec Dieu resplendissant dans les êtres.

Une division si large et — disons-le : si profondément logique, — venait sans peine à l'esprit de Scot lecteur assidu de S. Augustin. Dieu et sa vie intérieure remplit les livres de l'évêque d'Hippone sur la Trinité. *Or qu'est-ce que le monde, sinon l'image de la Trinité reflétée dans les choses ? Les livres des deux* Cités, *cité de Dieu, cité du diable, nous peignent l'action divine dans les êtres. Et voilà chacune des trois branches théologiques, voilà les Croyances, les Amours et les Espoirs partagés par cette ligne médiale très nette qui met dans la partie supérieure Dieu cru, aimé, espéré en lui-même, et dans la partie inférieure Dieu cru, aimé, espéré dans les êtres.*

La Théologie première *des Croyances est pleine de l'objet* nécessaire : *la Théologie* secondaire *n'enferme que l'objet* contingent. *La même logique divise en première et en secondaire les Théologies des Amours et des Espérances.*

IX

Synthèse de la Vie Divine

La Synthèse de Scot. Retenons seulement la Théologie première des Croyances qui fait l'objet de cet ouvrage. Y a-t-il un ordre dans la Vie Divine? Et, s'il faut y voir un ordre, quelle distinction cet ordre des choses vitales nous force-t-il à voir en Dieu ? Ordre et Distinction, ces deux notions corrélatives dominent la Synthèse scotiste de Dieu personnel-

lement trine et substantiellement un. L'Exposition de la Foi *de S. Jean de Damas, qui cadre d'ailleurs à merveille avec la doctrine de S. Augustin, conduit Scot à montrer en Dieu d'abord l'Essence elle-même, puis les Attributs de cette Nature Infinie, et enfin sa Vie. Et la Vie Divine, Duns Scot la montre dans le triple épanchement* [24] *de son infinie grandeur.*

Dieu se voit et Dieu s'aime. C'est l'ordre de son bonheur plénier, à lui, Dieu unique.

Dieu profère au-dedans de lui la Parole qui dit ce qu'il est voyant, et il exprime l'Amour que cette vision provoque. C'est l'ordre des productions, où viennent les Personnes.

Et Dieu, Trinité dans l'épanouissement intérieur de sa Vie magnifique, Dieu-Trinité va par ses conceptions intellectuelles et par ses vouloirs libres à ceux qu'il posera hors de sa substance pour, dehors, lui être un reflet pâli, une ombre vivante, un peu de frange obscure. Et les actes créateurs sont le troisième ordre de l'éternelle Vie de Dieu.

Telle est la Théologie première *des Croyances que nous offrons dans ce volume.*

Pas de Synthèse sans Ordre. Pas d'Ordre sans Distinction. Si la Distinction n'est que dans mes idées, j'organise ma pensée. Rien de plus. Ma belle synthèse ne sort pas de l'imaginaire, de l'artificiel et du convenu. Elle dit le vrai, si la Distinction est marquée dans le réel des choses. Duns Scot n'appuie tant sur l'objectivité de la Distinction que parce qu'il tient à la vérité de l'ordre [25] *qu'il découvre. Établir de belles*

---

(24) *Nous avons étudié cette question dans* Pourquoi Jésus-Christ ? *Livr. 1. théor. 3 et 4, de la page* 171 *à la page* 290.

(25) *La question de la réalité de la distinction est capitale dans le système de Scot. Sans cela tout l'ordre qu'il montre dans la Vie*

lignes théologiques, solidement cohérentes, serait-ce donc faire besogne d'enfants qui tâchent [26] *à peindre sur la rivière ?*

L'Ordre dans la Vie de Dieu trine, lequel est un, c'est l'Ordre nécessaire. Dans la partie secondaire des Théologies, la vérité, la beauté consistent encore dans l'Ordre.

Mais cette part contingente de la Foi, des Amours et des Espoirs n'aurait pas toute son ampleur si Duns Scot s'en tenait à S. Augustin. Les pères Grecs, S. Cyrille d'Alexandrie et S. Athanase, ont mieux dit que l'Evêque d'Hippone, parce qu'ils [27] *ont serré de plus près la Christologie de S. Paul. Si l'Être Divin, si Dieu-Trinité remplit la partie haute de nos Croyan-*

Divine serait une pure construction de notre esprit. Il est à remarquer que Scot et ses adversaires s'entendent pour mettre d'un côté la distinction de raison *et de l'autre la distinction* réelle. *Celle-ci est une distinction* objective. *l'autre n'est que* subjective. *Toute la difficulté consiste à savoir s'il faut mettre dans l'ordre subjectif ou dans l'ordre objectif la distinction 1° entre la direction et la vitesse d'un même mouvement ; 2° entre la force d'intelligence et la force de volonté d'un même esprit ; 3° entre la Nature divine qui est une. et les Personnes divines qui sont trois. Dans ces trois cas qui affectent la physique. la philosophie et la théologie révélée. Scot constate 1° que chacune des choses mises en regard n'est ni séparée ni séparable de l'autre et que 2° l'une cependant n'est pas tout à fait identique à l'autre. La distinction de l'une d'avec l'autre est donc d'ordre objectif. comme est objective la distinction entre choses séparées. ou entre choses non séparées, mais séparables. Nous avons là toute la doctrine de Scot sur la Disinction* formelle *qui est* objective. *alors que la Distinction* virtuelle. *si elle est une distinction de raison, est fatalement et purement* subjective.

(26) *Omnia hæc pulchra et quasi quædam picturæ suscipienda sunt. Sed si non sit aliquid solidum super quod sedeant, non videtur infidelibus sufficere... Nemo enim pingit in aqua vel in aere, quia ibi nulla manent picturæ vestigia.*

S. Anselme. Car Deus homo ? l. 1. c. 4.)

(27) *Voir* : Pourquoi Jésus-Christ ? *Liv. 3. théor. 3. § 6. Nous y avons mis en regard les textes de S. Cyrille et de S. Athanase sur la prédestination première du Christ.*

ces, de nos Amours et de nos Espérances, le centre et l'âme de leur partie secondaire, c'est l'Homme personnisé dans le Verbe, l'Homme-Dieu, Jésus-Christ. Il vous paraîtra fort simple avec Duns Scot de voir le déploiement secondaire de nos Espérances, de nos Charités, de nos Croyances à l'entour et dans le rayonnement de l'Homme qui est Dieu. Oui, sans doute, c'est fort simple et très beau ; mais tout cela suppose l'étude exacte et très pénétrante de nombreux points difficiles. Spécialement, ici, c'est le suppôt *aristotélicien qu'il fallait christianiser.*

La Synthèse Théologique de Scot lui permet de ne se perdre jamais dans ses confrontations de docteurs innombrables et de doctrines très hétéroclites. Elle est (puis-je le dire ?) le monument le plus beau que l'École ait produit. Il couronne dignement cent années de Scolastique.

Et il n'est pas un monument inachevé, mais complet, tout au contraire, dans chacune de ses parties. Le bâtisseur, hélas ! est mort juste en posant le faîte. Et la forêt d'échafaudages est restée qui masque le grand temple. Nous n'avons d'autre ambition que d'abattre planchers de travail, poutrelles et mâts de charge et, pauvre manœuvre, de dégager la place autour de l'édifice.

X

Le péché des commentateurs de Scot

Etait-il donc si difficile après Scot de noter la Synthèse de sa doctrine ! Elle est répandue dans toute son œuvre, c'est vrai. Mais, à tels endroits, ses lignes sont ramassées et ne demandent que des yeux. Ce sont les yeux qui ont refusé de s'ouvrir.

Les lecteurs thomistes de Scot ne sont pas les seuls à n'avoir point voulu voir. D'ailleurs ce n'était

ni leur intérêt ni leur affaire, encore que la vérité et la beauté soit l'affaire de chacun et de l'intérêt de tous. Les partisans de Scot sont autrement coupables. Les uns comme Pierre d'Aquilée, ou Scotellus, et comme Vorilongue, ont encore commenté le livre des Sentences *de Pierre Lombard, mais dans le sens de Scot qu'ils aimaient et chantaient. Tels autres ont abandonné l'explication littérale du livre des* Sentences *pour commenter le texte même de Scot. Ainsi firent Lychet, Poncius, Cavellus. D'autres ont mis face à face les principales opinions de S. Thomas et de Scot : j'ai nommé Mastrius, Rada, Macedo et Henno. Le souci justifié de la comparaison des deux Princes de l'École a poussé Jérôme de Montefortino à recueillir les passages de Scot et à les réduire de force dans le cadre de la* Somme *de S. Thomas, où il suit l'Angélique article par article. C'était fort mal présenter Scot. C'était renverser non pas ses principes, mais au moins sa méthode et sa synthèse.*

François de Varesio était à coup sûr mieux inspiré qui donnait dans son Promptuarium, *ou Dictionnaire, d'innombrables textes de Scot classés par ordre alphabétique. Enfin les derniers disciples de Scot, les Frassen, les Boyvin, nous ont laissé des Cours scotistes de haute valeur. Toutefois la Synthèse du Docteur Subtil est absente de leurs doctes ouvrages. Au lieu et place de son ordre, ils ont mis leur ordre. Et en cela, quelque soit d'ailleurs leur personnel mérite, je crois, pour ma part qu'ils ont péché. Alors, en effet, que les commentateurs de Scot dormiront leur sommeil dans les bibliothèques savantes, Berteaud, Faber, et Mgr Gay prendront nos attentions. Et d'où leur viendra ce don d'émouvoir et de retenir notre âme ? Des parties de la synthèse de Scot qu'ils ont réappri-*

ses et qui nous enchantent dès qu'elles nous sont présentées. L'esprit n'a-t-il pas des réserves inépuisables d'enthousiasme devant les grandes lignes? Telles sont les lignes cohérentes de la Synthèse Théologique qui montrent la Vie de Dieu-Trinité dominatrice de nos Croyances, de nos Amours et de tous nos Espoirs, et qui montrent ces mêmes Espérances, ces mêmes Charités, ces mêmes Croyances divines nouées à l'entour de Jésus-Christ, l'Homme qui est Dieu.

XI

L'avenir de la Scolastique et la Synthèse de Scot

Tel grain de blé tiré après mille et mille ans des tombeaux égyptiens pourrait, dit-on, germer encore et mûrir. La vérité est autrement vivace. Admis que la Synthèse de Scot soit vraie, les fruits qu'elle aurait dû porter, les fruits immenses qui déjà seraient mûrs si cette Synthèse clairement écrite avait été lue, pleinement aperçue, elle saura les produire. N'en doutez pas. Il est, en effet, nombre de vérités auxquelles Dieu réserve certaines heures dans l'histoire du monde. Adhuc multa habeo vobis dicere ; sed non potestis portare modo. (*Joan. 6.*). *Ici-bas l'Église est officiellement posée pour dire ces choses à l'heure de Dieu. Or il a toujours été de règle dans l'École scotiste (c'est le legs le plus précieux de son fondateur), d'enseigner sous les yeux du Pape, de n'avoir pour déterminante que la voix de l'Église.*

Si grandes qu'aient été dans S. François d'Assise sa candeur de Foi et sa pénétration de l'Évangile, la profondeur de catholicisme et l'obéissance ingénue du B. Jean Duns Scot sont tout aussi remarquables. De là vient le sentiment de sécurité que laisse dans

l'âme la lecture de chacune de ses thèses. La logique de ses arguments prépare, certes, l'esprit à cette sécurité ; mais, plus que les discussions elles-mêmes, c'est le spectacle d'un Docteur qui ne veut, tel son patron S. Jean, reposer sa tête nulle part ailleurs que sur le cœur de l'Église, c'est ce spectacle qui a ravi tous les lecteurs de frère Jean Duns Scot et leur a donné le sentiment d'être au centre même de la plus rigoureuse orthodoxie ! Qu'importe, en face de la manière et du texte de Scot, la fertilité d'invention de ses détracteurs ?

Lorsque François de Varesio fit hommage de son Promptuaire Scotiste *au Pape Alexandre VIII, en 1690, il disait déjà :* « Lacerant antequam discant, Scoto imponunt quod Scoti non est, et ipsum, ut feriant, hostem fingunt. *Ils déchirent Scot avant même que de l'avoir lu. Ils mettent à sa charge toutes choses qu'il n'a jamais admises. Telle est leur probité qu'ils créent un Scot imaginaire pour se donner le droit de l'attaquer.* » *C'est encore aujourd'hui la ressource de certaines gens. Demandez-leur des références : titre, livre, question, paragraphe où Scot enseigna les sottises qu'ils lui prêtent. Ce volume nouveau des* Capitales *leur causera quelqu'embarras. Hélas ! j'espère beaucoup moins redonner à ces aveugles intellectuels une faculté de vision qu'ils ont perdue comme à plaisir. L'oculiste n'a rien à faire auprès de gens qui se sont brûlé les yeux.*

XII

Le B. Scot et S. Jérôme

Tous les travaux de vérité sont des besognes dures, longtemps ingrates, mais qui finalement paient leur homme avec usure. Scot n'est pas le seul dans l'Église qui ait eu à vaincre des jalousies féroces et

tenaces. Le labeur de S. Jérôme n'est pas, en effet, sans quelqu'analogie avec la tâche du Subtil ; les résistances obstinées que le premier rencontra se retrouvent sur le chemin du second. Mais il faut que la vérité passe. On peut la retenir quelque temps ; il n'est pas, à la fin, de digues que ce fleuve-là ne brise. La victoire de S. Jérôme comporte donc ici, j'ose le dire, une grande leçon.

Si S. Jérôme est un commentateur faillible de la Bible en face de S. Augustin qui lui-même pouvait manquer, S. Jérôme, traducteur, était fort contre les détracteurs de sa version, parce qu'il avait traduit avec science et dans le seul souci du vrai. La force de S. Jérôme est la force de Scot. Celui-ci pourrait, me semble-t-il, faire siennes la plupart des déclarations, des plaintes et des fiertés du premier.

« Si [28] je faisais des corbeilles de joncs entrelacés ou si je pliais des palmes pour manger mon pain à la sueur de mon front, si je mettais les ressources de mon esprit à trouver pâtée pour mon ventre, nul ne penserait à me mordre; je n'aurais pas de censeurs. Mais, sur la parole du Sauveur, je vais au pain qui ne moisit pas, je veux débarrasser le chemin des Divines Écritures des broussailles et des halliers qui l'encombrent ; et voilà que l'on me mord à belles dents. Correcteur de textes fautifs, je suis

(28) *Si aut fiscellam junco texerem, aut palmarum folia complicarem, ut sudore vultus mei comederem panem, et ventris opus sollicita mente tractarem, nullus morderet, nemo reprehenderet. Nunc autem, quia juxta sententiam Salvatoris volo operari cibum qui non perit, et antiquam divinorum voluminum viam sentibus virgultisque purgare, mihi genuinus infigitur : corrector vitiorum falsarius vocor, et errores non auferre, sed serere. Tanta est enim vetustatis consuetudo, ut etiam confessa plerisque vitia placeant, dum magis pulchros habere malunt codices, quam emendatos.*

(*S. Hieronym. Præfat in Libr. Job. Vivès. Tom. X.. I. p.* 299.)

appelé faussaire et, loin de supprimer des erreurs, il paraît que j'en sème. Si grande est l'accoutumnce aux vieilles choses que, même avouées par la plupart des gens, les fautes des anciennes copies sont choses qui plaisent. Mieux vaut pour eux des Bibles enluminées que des textes corrects.

» L'on [29] accepte des versions non chrétiennes. Et moi, chrétien né de parents chrétiens, moi qui porte le signe de la croix à mon front, moi dont toute l'ambition est de retrouver les textes omis, de corriger les défectueux, et de présenter les mystères et l'Eglise dans un langage pur et fidèle, combien plus ne dois-je pas être condamné par les lecteurs dédaigneux ou méchants ? Garde qui voudra les textes anciens, les volumes aux brillantes couvertures de pourpre incrustées d'argent ou d'or, à l'écriture en lettres onciales : ce sont là des selles ouvragées bien plutôt que des volumes. Qu'ils les gardent, pourvu que j'aie d'eux la permission de conserver mes humbles feuillets, et mes livres moins beaux, mais plus corrects.

» Que chacun de nous choissise donc ce qu'il préfère, et que l'on me reconnaisse pour un studieux et non

---

(29) *Quanto magis ego Christianus, de parentibus Christianis natus et vexillum crucis in mea fronte portans, cujus studium fuit omissa repetere, depravata corrigere et Sacramenta Ecclesiæ puro ac fideli aperire sermone, vel a fastidiosis, vel a malignis lectoribus non debeo reprobari ? Habeant qui volunt veteres libros, vel in membranis purpureis, auro, argentoque descriptos, vel uncialibus, ut vulgo aiunt, litteris, onera magis exarata, quam codices : dummodo mihi meisque permittant pauperes habere schedulas, et non tam pulchros codices, quam emendatos. Eligat unusquisque quod vult : et studiosum me magis, quam malevolum probet. Audiant quapropter canes mei, idcirco me in hoc volumine laborasse, non ut interpretationem antiquam reprehenderem, sed ut ea, quæ in illa aut obscura sunt, aut omissa, aut certe scriptorum vitio depravata, manifestiora nostra interpretatione fierent.*

(*S. Hieronym. Præfat. in Libr. Job. T. XV. p.* 383.)

pour un jaloux. Qu'ils veuillent bien comprendre, mes chiens aboyeurs, canes mei, *que j'ai travaillé dans ce volume non pas, certes, pour condamner en bloc la version antique, mais seulement pour fournir l'interprétation qui rende clairs les passages obscurs et qui rétablisse les passages viciés par les copistes... Que chacun du reste choisisse à son gré la version latine faite sur le grec des Septante, ou la version latine que j'ai moi, faite sur l'hébreu : mais du moins qu'il accorde que je suis un studieux et non pas un jaloux.*

» *J'admire* [30] *en vérité ces flâneurs, si passionnés à ne rien faire ou à dormir, qu'ils refusent obstinément d'étudier les choses les plus sublimes. Voient-ils quelqu'un se consacrer à l'œuvre qu'ils dédaignent, ils ne manquent jamais de le censurer avec hauteur... Impuissants à imiter ceux qui travaillent, ils s'adjugent l'érudition, ils font les doctes dès là qu'ils peuvent flétrir la réputation des autres. Les voilà bien les jaloux ! Demandez-leur donc de prendre la plume,*

---

(30) *Miror quosdam exstitisse qui aut ipsi se inertiæ et somno dantes, nolint quæ præclara sunt discere ; aut cæteros, qui id studii habent, reprehendendos putent... Qui, cum bona imitari non queant, quod solum facere possunt, invident ; et in eo se doctos eruditosque arbitrantur, si de aliis detrahant. Quibus obsecro respondeatis, ut figant ipsi stylum, tria ut dicitur verba conjungant, sudent paululum, experiantur semet ipsos, et ex labore proprio discant ignoscere laborantibus... Me imperitior quisque lecturus est ; tua forsitan dicta si scripseris, Tullius admirabitur. Numquid aut Tertullianus beatum Martyrem Cyprianum, aut Cyprianus Lactantium, aut Lactantius Hilarium deterruit a scribendo ? Taceo de cæteris minutalibus, qui mecum in libris suis garriunt. Nisi et parva fuerint, magna eminere non possunt. Primum non dicitur, nisi secundum sequatur et tertium. Ad summa non scandimus, nisi per ima gradiamur. Ne facili maledicis et invidis opuscula mea tradatis, neque detis sanctum canibus, et margaritas mittatis ante porcos.* (*Matth. VII.*)

(*S. Hieronym. Præfat. Comment. Ep. ad Ephesios. Vivès. Tom. X. p. 374.*)

*****

et d'ajuster seulement trois mots bout à bout ! Qu'ils prennent un peu de peine ! Qu'ils veuillent bien faire eux-mêmes l'expérience de leur capacité, et que leur travail personnel leur apprenne à se montrer indulgents pour les travaux des autres !... Le plus ignorant peut fort bien me lire, moi ; mais leurs discours, à eux, si jamais ils les écrivent, jetteront Cicéron dans l'extase. Quand cela serait, est-ce que les œuvres de Tertullien ont empêché le bienheureux martyr Cyprien de composer ses propres ouvrages ? Après Cyprien, Lactance n'a-t-il pas écrit ? Et, après Lactance, Hilaire a-t-il cru faire œuvre vaine en composant ses livres ? Je ne dis rien des minuscules qui bavardent à mon sujet tout le long de leurs petits volumes. Taceo de cæteris minutalibus qui mecum in libris suis garriunt. *Je vous prie donc avec instance de ne pas communiquer facilement mes modestes ouvrages aux détracteurs et aux envieux. Ne donnons pas les choses saintes aux chiens. Ne jetons pas de perles sur la route où passent les pourceaux.*

» *Vos prières* [31] *m'ont aidé ; je vous envoie un livre qui plaira aux lecteurs bienveillants. Nul doute que les malveillants ne l'aient tout de suite en horreur. La plupart des gens, Pline le dit fort bien, préfèrent mépriser les choses les plus hautes, ou jalouser ceux qui les possèdent, plutôt que de les apprendre eux-mêmes.* Optima enim quæque malunt contemnere

(31) *Orationum itaque vestrarum adjutus auxilio, misi librum benevolis placiturum ; tamen invidis displiciturum esse non ambigo. Optima enim quæque, ut ait Plinius, malunt contemnere et invidere plerique, quam discere. Si quis in hac interpretatione voluerit aliquid reprehendere, interroget Hebræos, suam conscientiam recolat, videat ordinem textumque sermonis, et tunc nostro labori, si potuerit, detrahat.*

(*S. Hieronym. Præfat. in Libr. Paralipomenon juxta LXX interpretes. Vives Tom. XVII. p. 89.*)

et invidere plerique quam discere. *Si quelqu'un prétend donc critiquer en quelque point ma version, qu'il s'informe auprès des juifs, qu'il interroge sa conscience, qu'il examine l'ordre et la lettre du texte, et après cela, qu'il attaque, s'il ose, mon travail.* Et tunc nostro labori, si poterit, detrahat.

» *Le labeur* [32] *que j'ai entrepris n'allait pas sans périls. Il s'offrait aux aboiements de mes détracteurs. Ils n'ont pas manqué, certes, de crier que c'est pour faire pièce aux soixante-dix Interprètes que j'ai substitué à leur vieille leçon ma version nouvelle. A la vieillesse, en effet, ils jugent l'esprit comme ils apprécient le vin.* Ita ingenium quasi vinum probantes. *Souvent, hélas ! j'ai répété que je m'efforçais de présenter au tabernacle de Dieu les seuls travaux qui ne dépassent point ma mesure. Je ne pensais pas, disais-je, que la pauvreté d'une offrande pût contaminer la somptuosité des autres. C'est en vain que j'ai répété tant de protestations solennelles.*

» *Je t'en prie* [33], *lecteur, n'imagine pas que mon*

---

(32) *Periculosum opus certe, et obtrectatorum meorum latratibus patens, qui me asserunt in Septuaginta interpretum sugillationem nova pro veteribus cudere : ita ingenium quasi vinum probantes ; cum ego sæpissime testatus sim me pro virili portione in tabernaculo Dei offerre quæ possim, nec opes alterius, aliorum paupertate fædari.*

(*S. Hieron. Præfat. in Pentat. Vivès. Tom. XIV. p. 84.*)

(33) *Quæ cum ita se habeant, obsecro te, lector, ne laborem meum reprehensionem æstimes antiquorum. In tabernaculum Dei offert unusquisque quod potest: alii aurum et argentum, et lapides pretiosos ; alii byssum, et purpuram, et coccum offerunt et hyacinthum : nobiscum bene agetur, si obtulerimus pelles et caprarum pilos.* (*Exod. XXV*, 3-7) *Et tamen Apostolus contemptibiliora nostra magis necessaria judicat.* (*I Cor. XII*, 23).

Unde et tota illa tabernaculi pulchritudo, et per singulas species, Ecclesiæ præsentis futuræque distinctio, pellibus tegitur et ciliciis, ardoremque solis et injuriam imbrium ea quæ viliora sunt, prohibent.

(*S. Hieron. Præfat. in Libr. Samuel. Vivès. Tom. XV. p. 11.*)

travail soit la condamnation des anciens. Non. Dans le tabernacle de Dieu chacun ne présente que ce qu'il peut offrir. Les uns donnent de l'or, de l'argent, des des pierreries. D'autres, des étoffes, lin, pourpre écarlate, hyacinthe. Nous mériterons des mercis, nous autres, si nous apportons des peaux brutes ou de la bure de poils de chèvre. Car tout cela concourt à la beauté du tabernacle. Cet agencement des choses diverses sert à l'Eglise de maintenant et à l'Eglise future. Nos peaux et nos rudes étoffes de poils, les plus humbles choses qui soient, la garantiront contre l'injure des pluies et contre les brûlures du soleil.

» *Je n'ignore* [34] *pas combien l'intelligence des prophètes réclame de travail ; mais je sais, de même, que, pour juger leur interprétation, nul ne peut s'en mêler s'il ne l'a d'abord comprise. Il fallait que nous le disions aux détracteurs si nombreux qui ne se lassent pas de nous mordre, et qui, les pauvres jaloux, méprisent ce qu'ils ne peuvent atteindre* : Stimulante invidia, quod consequi non valent, despiciunt. *Qu'ils commencent par bien lire ; et après qu'ils méprisent.* Legant prius et postea despiciant. *Qu'ils lisent, s'ils ne veulent point paraître gens qui, au lieu de se faire une opinion éclairée, se laissent aveugler par la haine et condamnent ce qu'ils ignorent.* Ne videantur ignorata damnare..

» *Quelque part* [35] *mon édition vous paraît-elle*

---

(34) *Nec ignoro quanti laboris sit prophetas intelligere, nec facile quempiam posse judicare de interpretatione, nisi intellexerit ante quæ legerit : nos quoque patere morsibus plurimorum, qui stimulante invidia, quod consequi non valent, despiciunt. Legant prius, et postea despiciant : ne videantur, non ex judicio, sed odii præsumptione ignorata damnare.*

(*S. Hieron. Præfat. in Libr. Isaïæ. Vivès. Tom. XV. p. 149.*)

(35) *Sic ubi ergo editio mea a veteribus discreparit, interroga*

s'écarter des anciennes, consultez qui vous voudrez des Hébreux. Vous verrez, clair comme le jour, que mes adversaires me cherchent d'inutiles querelles, eux qui préfèrent afficher le mépris pour les choses les plus sublimes plutôt que de se résoudre à les apprendre. O les pervers! Perversissimi homines! *Il leur faut tous les jours des voluptés nouvelles, et les océans voisins ne suffiraient pas à étancher leur soif. Pourquoi ne leur faut-il les vieilles saveurs accoutumées que dans les seules Ecritures? Pourquoi? Je ne dis pas cela pour mordre mes prédécesseurs, ou parce que je crois devoir blâmer leur version. Moi-même n'ai-je pas autrefois donné aux hommes de ma langue leur traduction soigneusement épurée?*

« *A peine*[36] *a-t-on pris dans les mains mon volume et dégusté quelques passages, sitôt que la saveur des vieilles traductions ne se retrouve plus dans la mienne, il n'est personne, docte ou ignare, qui se retienne de crier. Je suis le faussaire, le sacrilège! Quelle est mon audace, ô ciel! puisque dans les vieux*

---

quemlibet Hebræorum, et liquido pervidebis, me ab æmulis frustra lacerari, qui malunt contemnere videri præclara, quam discere. Perversissimi homines! Nam cum semper novas expetant voluptates, et gulæ eorum vicina maria non sufficiant: cur in solo studio Scripturarum, veteri sapori contenti sunt? Nec hoc dico, quo præcessores meos mordeam, aut quidquam de his arbitrer detrahendum, quorum translationem diligentissime emendatam, olim meæ linguæ hominibus dederim.

(*S. Hieron. Præfat. in Libr. Psalm. Vivès. Tom. XVI. p. 2.*)

(36) *Quis enim doctus pariter vel indoctus, cum in manus volumen assumpserit, et a saliva quam semel imbibit, viderit discrepare quod lectitat, non statim erumpat in vocem, me falsarium, me clamans esse sacrilegum, qui audeam aliquid in veteribus libris addere, mutare, corrigere? Adversus quam invidiam duplex causa me consolatur: quod et tu, qui summus sacerdos es, fieri jubes: et verum non esse quod variat, etiam maledicorum testimonio comprobatur.*

(*S. Hieronym. Præfat. in 4 Evangelia. Vivès. Tom. XII. p. 191.*)

codex j'ajoute, je change, je corrige ! Deux choses me consolent de cette inepte jalousie ; c'est que j'obéis à tes ordres, ô Damase, qui es le souverain prêtre ; et que, au témoignage même de mes contradicteurs, le vrai n'est pas ce qui varie.

» *Paix* [37] *à mes prédécesseurs ! Je réponds seulement aux adversaires qui d'une dent venimeuse me déchirent. En public ils déblatèrent contre moi. Me lisent-ils dans les petits coins solitaires, d'accusateurs ils deviennent mes défenseurs. Comment ? Parce qu'ils approuvent que les autres fassent ce qu'ils me blâment d'accomplir. Comme si vice et vertu ne tenaient pas immuablement aux choses, mais variaient selon les personnages.*

» *Encore* [38] *une fois je le déclare, puisque mes amis eux-mêmes en sont venus à m'en faire le reproche : non, ce n'est pas avec la sotte idée de condamner mes prédécesseurs que je fais mes travaux. Quelle utilité verriez-vous, pour celui qui écoute ou qui lit, dans ce contraste : nous nous donnons une peine infinie à travailler ; les autres ne travaillent qu'à nous blâmer. Pardonnez cette plainte ; mais je devais la faire entendre pour ne point paraître me taire tout à fait devant mes calomniateurs.*

---

(37) *Hæc pace veterum loquor, et obtrectatoribus meis tantum respondeo, qui canino dente me rodunt, in publico detrahentes, legentes in angulis, iidem et accusatores et defensores, cum in aliis probent quod in me reprobant : quasi virtus et vitium non in rebus sit, sed cum auctore mutetur.*

(*S. Hieronym. Præfat. in Libr. Paralipomenon.*

(38) *Et ut in primis, quod sæpe testatus sum, sciat me non in reprehensionem veterum nova cudere, sicut amici mei criminantur... Quæ enim audientis vel legentis utilitas est, nos laborando sudare, et alios detrahendo laborare ?... Hæc dicimus, ne omnino calumniantibus tacere videamur.*

(*S. Hieron. Præfat. in lib. Josue. Vivès Tom. XIV. p. 281.*)

» Pour [39] tous nos travaux, nous n'avons à espérer de nos jaloux rien, rien, si ce n'est des malédictions. Et me voilà forcé de leur donner sur chaque point la réplique. J'en souffre comme d'une peine ; mais vous l'avez voulu. Pour abréger le mal, il eût été meilleur peut-être que je misse à leur fureur la digue de mon silence, plutôt que de provoquer par d'incessants travaux leur folie inguérissable.

» Dieu [40] sait que ma lassitude parfois s'est trouvée si grande que, pris d'un désespoir subit devant une si grande tâche, j'aurais voulu laisser là tous mes travaux commencés.

» Telle est [41] la grandeur de l'œuvre imposée, elle pèse sur nos épaules si lourdement que nous aurons plus vite succombé sous le fardeau que nous ne l'aurons seulement levé. A tout cela viennent s'ad-

---

(39) *Pro his omnibus maledicta ab æmulis præstolantes, quibus me necesse est per singula opuscula respondere. Et hoc patior, quia vos cogitis. Cæterum ad compendium mali, rectius fuerat modum furori eorum silentio meo ponere, quam quotidie novi aliquid scriptitantem invidorum insaniam provocare.*

(*S. Hieronym. Prolog. in Jeremiam. Vivès. Tom. XV. p. 207.*)

(40) *Tanto tædio affectus sum, ut desperatione subitanea veterem laborem voluerim contemnere.*

(*S. Hieronym. Præfat. in Danielem. Vivès. Tom.* 16. *p. 137.*)

(41) *Et magnitudo oneris impositi ita cervices premit, ut ante sub fasce ruendum sit, quam levandum. Accedunt ad hoc invidorum studia, qui omne quod scribimus, reprehendendum putant : et, interdum contra se conscientia repugnante, publice lacerant quæ occulte legunt, in tantum ut clamare compellar, et dicere : « Domine, libera animam meam a labiis iniquis et a lingua dolosa. »* (*Psal. CXIX*, 2). *Quid interpretem laniant ? Interrogent Hebræos. Et ipsis auctoribus, translationi meæ vel arrogent vel derogent fidem, porro aliud est, si clausis, quod dicitur, oculis mihi volunt maledicere... Nunquam meum, juvante Christo, silebit eloquium : etiam præcisa lingua balbutiet. Legant qui volunt : qui nolunt abjiciant... Eventilent apices, litteras calumnientur : magis vestra charitate provocabor ad studium, quam illorum detractione et odio deterrebor.*

(*S. Hieronym. Præfat. in Ezram. Vivès. Tom. XVI. p. 228.*)

joindre les attaques des envieux qui se sont fait une loi de réprouver tout ce que nous écrivons. Parfois, cependant, leur conscience leur fait reproche et ce qu'ils blâment en public, ils le lisent dans les coins. A telles enseignes que force m'est de dire et de crier : Seigneur, délivrez mon âme des lèvres iniques et de la langue menteuse ! Pourquoi déchirer le traducteur, et saccager son travail ? Qu'ils interrogent encore une fois les hébraïsants. Et alors si, sur le témoignage de ces derniers, ils m'accordent ou me dénient leur approbation, c'est une tout autre affaire que si, se bouchant les yeux, ils tiennent à maudire mes travaux.

» *Eh bien non, si le Christ m'aide, ma parole ne tombera pas. Ma langue, fût-elle coupée, au moins balbutierait encore. Me lise qui voudra. Et que les autres laissent-là mes livres.* Legant qui volunt. Qui nolunt abjiciant. *Qu'ils disputent sur les points. Qu'ils chicanent sur les lettres tout à leur aise. Votre charité m'aiguillonnera plus au travail que leur haine et leurs calomnies ne m'en éloigneront.*

» *Nous* [42] *n'affectionnons pas les louanges des hommes ; mais, non plus, nous ne redoutons pas leurs reproches. Plaire à Dieu, voilà notre unique vouloir. Donc aucune menace humaine jamais ne pourra nous effrayer. Dieu, dit le Psamiste, disperse les os de ceux-là qui veulent plaire humainement aux hommes. Et l'Apôtre déclare que ceux-là ne peuvent pas être les serviteurs de Jésus-Christ.*

---

(42) *Nec affectamus laudes hominum, nec vituperationes expavescimus. Deo enim placere curantes, minas hominum penitus non timemus : quia Deus dissipat ossa eorum qui hominibus placere desiderant (Psal. LII, 6), et secundum Apostolum, qui ejusmodi sunt, servi Christi esse non possunt (Galat. I, 10).*

(*S. Hieron. Præfat. in Libr. Esther. Vivès. Tom. XVI. p. 255.*)

« Ah ! Lorsque [43] j'étais à Rome, si rapidement qu'elle m'ait vu, la pieuse Marcella m'a toujours questionné sur quelque point des Écritures. Mais, suivant la règle de Pythagore, elle n'admettait rien comme vrai par cela seul que je le disais. Si elle n'était pas appuyée de raisons évidentes, mon autorité pour elle ne comptait pas. Marcella examinait toutes choses ; elle les pesait avec une maturité si sage que je me sentais avoir en elle un juge bien plutôt qu'une élève... »

XIII

Conclusion

Deux écrivains furent-ils jamais plus semblables dans leurs destinées que S. Jérôme et le B. Duns Scot ! Il n'est guère de trait, dans les passages du traducteur de la Bible que nous venons de lire, qui ne s'applique au Docteur, le jésuite Labbe dit : au Martyr de l'Immaculée Conception. Or, la traduction de S. Jérôme tant critiquée, tant honnie, est aujourd'hui la version officielle des Écritures dans l'Église. Et l'Immaculée Conception, la thèse même de Scot sur l'Immaculée Conception, est devenue, dans sa teneur intégrale, dogme catholique. Combien de ses autres doctrines (sans que jamais les censures de l'Église en aient effleuré seulement une seule) sont entrées de même dans les canons des Conciles ! Combien !

Ces faits indéniables peuvent-ils justifier au moins une part des espoirs que nous mettons dans la Synthèse de Scot enfin dévoilée ? Car, nous l'avouons, ces espoirs sont grands. Dieu veuille les bénir !

---

(43) *Neque vero more Pythagorico quidquid responderem, rectum [Marcella] putabat ; nec sine ratione præjudicata apud eam valebat auctoritas ; sed examinabat omnia, et sagaci mente universa pensabat, ut me sentirem non tam discipulam habere, quam judicem.* (S. Hieronym. Præfat. Comment. in Ep. ad Galatas.

Ceux qui ont pu vérifier dans le premier tome des *Capitales de Scot* notre souci d'exactitude scrupuleuse, le retrouveront tout entier dans ce deuxième volume. Nous ne donnons pas tel quel le texte récent de Vivès, mais un texte soigneusement revisé et corrigé. Nous remercions de tout cœur les deux groupes de professeurs qui ont bien voulu, chacun de son côté, faire sur les meilleures éditions la collation du texte châtié que nous offrons au public. La ponctuation est notre ponctuation, comme aussi les titres, sous-titres, tableaux synoptiques, et les mots placés dans le texte entre [ ]. Les suppressions sont marquées par :... Les lecteurs de la *Præparatio philosophica* retrouveront ici le même procédé. Rien donc de plus facile que de voir au premier coup d'œil ce qui est de Scot et ce qui est de l'éditeur.

Il existe cependant une différence essentielle entre la *Præparatio philosophica* et la *Synthesis credendorum primaria*. Là nous n'avions pas de texte précis de Scot qui nous indiquât une division. Nous avons dû trouver la ligne nous-même. Il est vrai que l'idée d'*infini* qui joue un si grand rôle dans la doctrine de Scot, nous a donné les trois grands titres : I Connaissance des êtres finis. II. Connaissance de l'Être Infini. III. Connaissance des rapports des êtres finis avec l'Être Infini. Dans la *Synthèse première des Croyances*, au contraire, l'ordre que nous suivons est l'ordre arrêté par Scot lui-même. Nous n'avons pas fait notre cadre avec l'idée de le remplir par des textes de Scot. Nullement. Le mérite de cet ouvrage, si l'on veut bien lui reconnaître quelque mérite, sera de donner la ligne de Scot lui-même. Et non pas la ligne qu'il aurait indiquée quelque part sans s'y tenir d'ordinaire, mais la ligne qu'il a suivie partout et qui fait le fond et l'âme de sa cohérence doctrinale.

Ceux-là même qui peuvent à leur gré lire Scot dans l'édition complète, eussent-ils parcouru ses 26 in-4°, ne pourront se flatter (que l'on nous pardonne l'audace d'une telle prétention) de posséder Scot tout entier s'ils n'ont étudié sa Synthèse telle que nous l'avons dégagée dans ce livre des *Capitales*. Qu'ils commencent, au contraire, par notre travail des *Capitales* ; et la lecture de Scot non seulement ne comportera plus pour eux de difficultés sérieuses, mais leur paraîtra souverainement délectable. Admis que nos lecteurs devront à notre travail de pouvoir pénétrer facilement le Docteur le plus profond, et le Constructeur le meilleur de tout le Moyen-Age, est-ce présumer trop de leur reconnaissance que de croire qu'ils nous feront la grâce, quand ils apporteront quelque texte de Scot lu chez nous, de le citer comme pris des *Capitales* ? Nous le demandons de même cœur et avec la même confiance aux adversaires de Scot et à ses amis.

P. DÉODAT MARIE, de Basly, O. F. M.

HAVRE DE GRÂCE, 18 JANV. 1911.

EN LA FÊTE DE LA CHAIRE DE S. PIERRE A ROME

SYNTHESIS THEOLOGICA

PROLOGUS

PROLOGUS

Oratio Theologica

QUATUOR LIBRI PROŒMIALES

I. De nexu Theologiæ nostræ revelatæ cum Metaphysica aliisque scientiis.

II. De distinctione sapientiæ Theologicæ facienda contra scientiam stricte dictam necnon contra fidem.

III. De partitione Theologiæ nostræ revelatæ.

IV. Catholicæ Fidei celeberrimæ regulæ doctorum temporibus scholasticorum ab œcumenicis Conciliis conditæ.

ORATIO THEOLOGICA

Beati Doctoris Subtilis

Deus, a quo omnis creatura dependet quantum ad omnem sui existentiam et causalitatem, et ad quem omnis creatura, maxime [creatura] rationalis, ordinatur, quia Ipse est *Alpha et Omega*, principium et finis, [Illi] sit honor et gloria in saecula saeculorum ! Amen.

(*Paris. 2. d. 11. q. Univ. n. 4.*)

Deus... præmiat [nos] uno præmio essentiali, quod est Ipse visus et amatus.

(*Paris. 4. d. 23. q. Univ. n. 10.*)

O ALTITUDO [1] divitiarum sapientiæ et scientiæ tuæ, Deus, qua omne intelligibile comprehendis ! Numquid intellectui meo parvo [dare] poteris concludere Te esse infinitum et incomprehensibilem ?

Domine [2] Deus noster, qui Te primum ac novissimum esse prædicasti, doce servum tuum Te esse Primum *Efficiens*, ac Primum *Eminens*, *Finemque* Ultimum ostendere ratione; quod certissima fide tenet.

Domine [3] Deus noster, de tua natura unica, vere prima, vellem perfectiones, quas inesse non dubito, aliqualiter ostendere si faveres. Credo Te simplicem, infinitum, sapientem et volentem.

(1) Rom. 11. — De Primo Principio. c. 4. n. 14.

(2) De Primo Principio. c. 3. n. 1. (3) Ibid. c. 4. n. 1.

Domine [4] Deus noster, plurimas perfectiones a Philosophis de Te notas, possunt Catholici utique concludere ex prædictis.

Tu primum *Efficiens*. Tu Ultimus *Finis*. Tu *supremus* in perfectione et *cuncta transcendens*. Tu penitus incausatus, ideo ingenerabilis et incorruptibilis, imo omnino impossibile non esse, quia ex Te [es] *necesse esse*.

Ideoque æternus, quia interminabilitatem durationis simul habens sine potentia ad successionem; quia nulla successio potest esse nisi vel in continue causato, vel saltem in essendo ab alio dependente, quæ dependentia longe est a necessario ex se, in essendo.

Tu vivus vita nobilissima, quia intelligens et volens.

Tu beatus, imo essentialiter beatitudo, quia Tu es comprehensio Tui ipsius. Tu visio Tui clara, dilectio jucundissima.

Et, licet in Te solo beatus et Tibi summe sine aliis sufficias, Tu tamen omne intelligibile simul actu intelligis. Tu omne causabile contingenter et libere simul potes velle et, volendo, causare. Verissime ergo es infinitæ potentiæ.

Tu incomprehensibilis, infinitus. Nam nihil omne sciens est finitum. Nihil potentiæ infinitæ est finitum. Nihil est supremum in entibus, nec finis ultimus est finitum. Nec per se existens [et] simplex penitus est finitum.

Tu es infinitæ et summæ simplicitatis, nullas partes habens re distinctas; nullas realitates in Essentia tua habens realiter non easdem.

In Te nulla quantitas, nullum accidens potest in-

(4) De Primo Principio, c. 4, nn. 36-40.

veniri. Et ideo es secundum actum non mutabilis, sicut Te in Essentia tua immutabilem esse superius jam expressi.

Tu solus simpliciter es perfectus. Non perfectus Angelus, aut corpus; sed perfectum *Ens* cui nihil deest *entis* possibilis alicui inesse.

Non potest omnis entitas alicui formaliter inesse; sed potest in aliquo formaliter, vel eminenter haberi, quomodo Tu, Deus, habes, qui es supremum entium, imo solus in entibus infinitus.

Tu bonus sine termino, bonitatis tuæ radios liberalissime communicans, ad quem amabilissimum singula suo modo concurrunt, ut ad ultimum suum finem.

Tu es intelligibilis, sub perfectissima ratione intelligibili. Tu es tuo intellectui præsens. Tu solus es Veritas prima, quippe [id] quod non est quod apparet, falsum est. Ergo est aliud sibi ratio apparendi: quia si sola ejus natura esset sibi ratio apparendi, appareret esse quod est. Tibi nihil est ratio apparendi; quia omnia apparent in tua Essentia, [ipsa] Tibi primitus apparente, ac per hoc nihil Tibi posterius est ratio apparendi.

In illa, inquam, Essentia omne intelligibile sub perfectissima ratione intelligibilis, est intellectui tuo præsens. Tu es igitur intelligibilis, præclarissima Veritas, et Veritas infallibilis, et veritatem omnium intelligibilium certissime comprehendens.

Non enim alia, quæ in Te apparent, ideo Tibi apparent ut Te fallant, quia in Te apparent; quia hæc ratio apparendi non prohibet propriam rationem ostensi per ipsam tuo intellectui apparere.

Sicut noster visus fallitur, quando extranei apparentia prohibet illud quod est, apparere, non est ita in tuo intellectu; imo, tua Essentia apparente, quodlibet in Te relucens, ex ejus perfectissima

claritate, secundum propriam rationem apparet.

De veritate tua et ideis in Te, non est opus amplius pertractandi propter propositum meum exequendum. Multa de ideis dicuntur, quibus tamen nunquam dictis, imo nec nominatis *ideis*, non minus de tua perfectione sciretur.

Hoc constat, quia tua Essentia est perfecta ratio cognoscendi quodcumque cognoscibile, sub quacumque ratione cognoscibili. Appellet *ideam*, qui vult; hîc non intendo circa Græcum illud et Platonicum vocabulum immorari.

Præter prædicta de Te a Philosophis probata, sæpe Catholici Te laudant omnipotentem, immensum, ubique præsentem, verum, justum et misericordem, cunctis creaturis, et specialiter intelligibilibus, providentem.

...Tentavi [ostendere] quomodo de Te dicta ratione naturali aliqualiter concluderentur. [Brevi] ponentur credibilia, quibus, vel ad quorum assensum, ratio captivatur, quæ tamen eo sunt Catholicis certiora quo non intellectui nostro cæcutienti, et in pluribus vacillanti, sed tuæ solidissimæ veritati firmiter innituntur.

Unum tamen est quod hîc pono, et in quo [hanc orationem] consummabo : quod scilicet unus Deus sis, extra quem non est alter, sicut per Prophetam dixisti.

Domine Deus noster, Tu es unus naturaliter, Tu es unus numeraliter. Vere dixisti, quod extra Te non est Deus.

Nam, etsi sint dii multi nuncupative et putative, sed Tu es unicus numeraliter, Deus verus, ex quo omnia, in quo omnia, per quem omnia, Tu es benedictus in sæcula sæculorum. Amen.

LIBER PRIMUS

Procœmialis

DE NEXU THEOLOGIÆ NOSTRÆ REVELATÆ CUM METAPHYSICA ALIISQUE SCIENTIIS.

Valde indignum esset tantum laborare circa scientiam et virtutes, si desineret esse in morte. Huic consonat illud Hieronymi in prolog. Bibliæ: *Discamus in terris quorum nobis scientia permanebit in cœlis.*

(Oxon. 4. d. 45, q. 1, n. 4.)

Ministerium sacrum requirit munditiam mentis et carnis, perspicacitatem intellectus et fervorem affectus.

(Oxon. 4. d. 37, q. Unic. n. 4.)

Debet Doctor habere vivacem intellectum in cognitione veritatis et stabilitatem affectionis in confirmatione ejus.

(Paris. 4. d. 25, q. 2, n. 6.)

In eligendo vel fugiendo opinionem, non debet homo duci amore vel odio opinantis, sed potius ipsa veritate.

(In l. 12. Metaphys. summ. 2, c. 4, n. 56.)

1. Positio Quæstionis.

Domine Deus [1] noster, Moysi, servo tuo, de tuo nomine filiis Israel proponendo, a Te, Doctore veracissimo, sciscitanti, sciens quid de Te posset concipere intellectus mortalium, nomen tuum benedictum reserans, respondisti : *Ego* [2] *sum, qui sum.* Tu es verum *esse*, Tu es totum

---

(1) De Primo Principio, cap. 1, n. 1. (2) Exod. 3.

esse. Hoc *credo* ; hoc, si mihi esset possibile, *scire* vellem. Adjuva me, Domine, inquirentem ad quantam cognitionem de vero *esse* quod Tu es, possit pertingere ratio nostra naturalis, ab *ente* quod de Te prædicasti, inchoando.

Ex prædictis [3] patet solutio quæstionis. Nam [probatum] habetur quod Aliquod *Ens* est simpliciter Primum triplici primitate, scilicet *efficientiæ*, *finis* et *eminentiæ*; et ita simpliciter Primum quod est impossibile aliquid esse prius. Et in hoc probatum est *esse* de Deo quantum ad proprietates respectivas Dei ad creaturam, vel in quantum terminat respectus et dependentias creaturarum ad Ipsum... [Igitur] [4] *ens* dicitur formaliter de Deo...

[Arguitur] : *Primum* [5] objectum intellectus [Metaphysici] naturale est *ens* in quantum *ens*... Omnis [autem] potentia habens aliquod commune pro *primo* objecto naturali, potest [agere] in quodlibet contentum sub illo sicut in per se objectum naturale... Ergo intellectus noster potest naturaliter habere actum circa quodcumque *ens* et circa quodcumque intelligibile [et ideo circa Deum, et] etiam circa *non ens*, quia negatio cognoscitur per affirmationem. Ergo... Deus [6] absolute est subjectum Metaphysicæ... Hoc etiam confirmatur, quia [Philosophus] [7] vocat Metaphysicam Theologiam.

Ad [8] argumentum. Ratio quæ adducitur... fallit

(3) Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 34. Ex prædictis in *Præparatione philosophica*, lib. 7. n. 5.

(4) Ox. 1. d. 19. q. 1. n. 4.

(5) Ox. Prol. q. 1. n. 1.

(6) Ox. Prol. q. 1. lat. n. 3.

(7) 6. Metaph. text. com. 2.

(8) Oxon. Prolog. q. 1. n. 32.

secundum fallaciam figuræ dictionis. Licet enim *ens*, ut est quoddam intelligibile uno actu (sicut homo est intelligibilis una intellectione), sit naturaliter attingibile (illa enim unica intellectio *entis* ut unius objecti est naturalis), non tamen *ens* ut *primum* objectum, id est *adæquatum*, potest poni naturaliter attingibile nisi quodlibet sub eo contentum sit naturaliter attingibile, quia est primum [9] objectum ut includitur in omnibus per se [10] objectis.

---

(9) Illud est *per se* objectum alicujus scientiæ quod continet *virtualiter* et *primo* notitiam omnium veritatum illius scientiæ. Illud probo, quia in essentialiter ordinatis necesse est ea reduci ad aliquod *primum simpliciter* ; cognoscibilia autem cujuscumque scientiæ habent ordinem essentialem inter se in cognoscibilitate, quia conclusiones cognoscuntur ex principiis. Patet ex dictis. Principia tandem si sunt immediata, cognoscuntur ex terminis, sicut dictum est ; sed et terminus ipsius principii cognoscitur ex ratione subjecti, quia principia cognita sunt per se secundo modo ; ergo subjectum cadit in definitione principii (*ex.* 7. *Metaph.*) ; et in isto tandem ordine etiam statur ad aliquod subjectum simpliciter, quod est subjectum principiorum, vel principii ex cujus cognitione cognoscuntur omnia pertinentia ad scientiam, et ipsum non cognoscitur ex aliis. Illud ergo dicitur *primum subjectum* scientiæ, quod *primo continet in se virtualiter notitiam pertinentium ad scientiam.* Additur autem *primo continere*, quia, sicut *primum est* quod non dependet ab alio, sed alia ab ipso, ita illud dicitur *primo continere* quod non dependet ab aliis in continendo, nec per rationem alicujus alterius continet; hoc est, si, per impossibile, circumscripto omni alio in ratione objecti, manet conceptus ejus, adhuc in ratione objecti continet virtualiter illas veritates ; v. g. *Isosceles* continet virtualiter omnes conclusiones quas Triangulus, quia continet rationem Trianguli ; sed non continet *primo*, quia non per primam rationem *Isosceles* specificatur, sed per rationem Trianguli. (Paris. Prolog. q. 1. n. 5.)

(10) Commutatur igitur *hoc aliquid* in *quale quid*, cum arguit : « *ens* est naturaliter attingibile ; ergo *ens* ut *primum* objectum, hoc est adæquatum, est naturaliter attingibile. » Falsum est, quia antecedens est verum ut *ens* est unum intelligibile *singulare*, sicut *album ;* sed consequens concludit de *ente* ut includitur in omni intelligibili, non ut seorsum ab illis intellectum. (Oxon. Prolog. q. 1. n. 32.)

[Sit igitur] ad [11] oppositum (2. *ad Timoth.* 3. in fine) : *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum,* etc. Præterea, (*Baruch.* 3.) de sapientia dicitur : *Non est qui possit scire vias, sed qui scit universa, novit eam*; ergo nullus alius potest habere eam nisi a sciente universa, hoc quantum ad necessitatem. De facto subdit : *Tradidit eam Jacob puero suo, et Israel dilecto suo,* hoc quantum ad vetus Testamentum. Et sequitur : *Post hæc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est,* scilicet quando tradidit eam, quoad novum Testamentum.

[Et] Augustinus [12], loquens de Scriptura Canonica, ait : *Cui [13] fidem habemus de his rebus quas ignorare non expedit, nec per nosmetipsos nosse idonei sumus.*

In ista [14] quæstione videtur esse controversia inter Philosophos et Theologos. Tenent enim Philosophi perfectionem naturæ et negant perfectionem supernaturalem. Theologi vero cognoscunt defectum naturæ, et necessitatem gratiæ et perfectionum supernaturalium. Diceret ergo Philosophus quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro isto statu, sed quod omnem notitiam sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium.

Hîc [15] [igitur] sunt tria videnda.

a) Primo, si primus habitus naturaliter acquisitus et supremus perficiens intellectum Viatoris, cujusmodi est habitus Metaphysicæ, habeat Deum pro *primo* objecto?

---

(11) Ox. Prol. q. 1. n. 2.
(12) Ox. Prol. q. 2. n. 2.
(13) De Civitate. l. 11. cap. 3.
(14) Ox. Prol. q. 1. n. 3.
(15) Paris. Prolog. q. 3. n. 1.

b) Secundo, si habens ipsum habitum possit ex naturalibus scire [de Deo] *omnia* possibilia a nobis sciri ?

c) Tertio, quod [Theologia revelata] est aliqua notitia nobis possibilis *perfectior* omni notitia [nostra de Deo] naturali.

2. Utrum Deus sit objectum primum in Metaphysica.

Primum [16] objectum Metaphysicæ, quæ est habitus intellectus, est *ens*... [Igitur] dico [17] quod Metaphysica non est de Deo tanquam de *primo* subjecto. Quod probatur; quia, præter scientias speciales, oportet esse aliquam [scientiam] communem in qua probentur in communi omnia quæ sunt communia illis specialibus. Igitur, præter scientias speciales, oportet esse aliam communem de *ente*, in qua tradatur cognitio passionum [18] de *ente*, quæ supponitur in

(16) Oxon. 1. d. 3. q. 3. n. 20. Objectum habitus naturaliter non præcedit objectum potentiæ, sed primum objectum Metaphysicæ, quæ est habitus intellectus, est *ens*, quod est prius naturaliter *vero*: et non *verum*, quod est passio *entis*, est subjectum Metaphysicæ. (Oxon. 1. d. 3. q. 3. n. 20.)

(17) Oxon. Prolog. q. 2. lat. n. 20.

(18) *Verum* est passio *entis* et cujuslibet inferioris ad *ens*. (Oxon. 1. d. 3. q. 3. n. 20.) Item intellectus ponit differentiam inter *bonum* et *verum*, et etiam convenientiam. Hoc etiam probatur, quia de quibuscumque passionibus *entis* habetur æque distincta notitia; ita de *bono* sub ratione *boni*, sicut de *vero* sub ratione *veri*, quia, secundum Avicennam (6. Metaph. cap. ultimo), *si aliqua scientia esset de omnibus causis, illa esset nobilissima quæ esset de causa finali*, cujus ratio, secundum multos, est bonitas; non ergo omnia objiciuntur intellectui sub ratione *veri*. (Oxon. 1. d. 3. q. 3. n. 21.) — Notandum quod differentiæ sive passiones *entis* quædam sunt disjunctæ, puta *contingens* vel *necessarium*, *causa* vel *causatum*, *unum* vel *plura*, quædam autem non. Et, sicut ergo omnia entia habent quemdam ordinem attributionis ad aliquod

aliis scientiis specialibus. Si igitur aliqua est naturaliter de Deo præter istam, est alia de *ente* naturaliter scita in quantum *ens*.

Ideo[19] dico... quod Deus non est [primum] subjectum in Metaphysica... Et hoc probatur sic. De omni subjecto, etiam scientiæ subalternatæ, statim ex sensibus cognoscitur quod *est* sic, quod sibi non repugnat *esse*, ut patet de subjecto Perspectivæ. Statim enim ex sensibus apprehenditur lineam visibilem esse. Sicut enim principia statim apprehenduntur apprehensis terminis ex sensibus, ita tamen quod subjectum non sit posterius suo principio, nec ignotius, oportet subjectum in scientia apprehendi statim ex sensibus. Sed nulla ratio propria Dei conceptibilis a nobis statim apprehenditur ab intellectu Viatoris... PRIMA [ENIM] RATIO DEI, QUAM CONCIPIMUS DE IPSO, EST QUOD SIT PRIMUM ENS. Sed hæc ratio non apprehenditur a nobis ex sensibus, sed prius oportet a nobis concipi compossibilitatem unionis istorum duorum terminorum. Unde antequam sciamus hanc compossibilitatem, oportet quod demonstretur aliquod *ens* esse *primum*. Unde concedo cum Avicenna quod Deus non sit subjectum [primum] in Metaphysica.

De[20] [hoc enim] est controversia inter Avicennam et Averroem. Ponit enim Avicenna quod Deus non est *subjectum* in Metaphysica, quia nulla scientia probat suum subjectum; Metaphysicus autem probat Deum esse; igitur, etc. Averroes

unum primum, puta ad *ens* in quantum *ens*, ut sic possint cadere sub considerationem unius scientiæ, sic et omnes differentiæ disjunctæ et contrariæ reducuntur ad aliquam unam primam contrarietatem, quæcumque sit illa, propter eamdem rationem. (L. 11. Metaph. sum. 2. cap. 1. n. 24.).

(19) Par. Prol. q. 3. n. 2. (20) Par. Prol. q. 3. n. 2.

reprehendit Avicennam [21] quia, sumpta eadem majori, contra Avicennam cupit probare quod Deus et substantiæ separatæ sunt *subjectum* in Metaphysica, et quod « Deum esse » non probatur in Metaphysica, quia nullum genus substantiarum separatarum potest probari esse nisi per motum, quod pertinet ad Physicam.

Sed videtur mihi Avicennam melius dixisse quam Averroem. Unde arguo sic contra eum. Hæc propositio : « *Nulla scientia probat suum subjectum esse* », quæ communis est utrique, vera est propter primitatem subjecti ad scientiam ; quia, si posterius esset, probaret ipsum esse in illa scientia in qua habet rationem posterioris, et non tantum rationem objecti adæquati. Sed subjectum magis habet rationem primitatis respectu posterioris scientiæ quam respectu prioris. Ergo, si prima scientia non potest probare suum subjectum esse, multo minus nec scientia posterior potest. Vel sub alia forma arguitur sic. Si Physicus potest probare Deum esse, ergo « Deum esse » est conclusio in Physica ; sed, si Metaphysica non potest sic probare Deum esse, ergo « Deum esse » præsupponitur in Metaphysica tanquam principium. Ergo conclusio in Physica est principium in Metaphysica. Ergo Physica est prior [22] Metaphysica.

(21) In ultimo Com. 1. Physic.

(22) Ad Commentatorem [scil. ad Averroem], dico quod Avicenna cui contradixit, bene dixit, et Commentator male. Quod probatur primo : quia, si « aliquas substantias separatas esse » esset *suppositum* in scientia Metaphysicæ, et *conclusum* in naturali scientia, ergo scientia naturalis esset simpliciter prior totâ Metaphysicâ ; quia Philosophia naturalis ostenderet de subjecto Metaphysicæ *si est*, quod supponitur toti cognitioni scientiæ Metaphysicæ. (Oxon. Prolog. q. 2. lat. n. 21.) — Secundum Avicennam (1. Met. c. 3.), Metaphysica est ultima in ordine doctrinæ. Ergo principia omnium aliarum scientiarum possunt

Item ex omni proprietate manifesta in effectu potest concludi causam esse, si [proprietas] non inest nisi ratione talis causæ. Sed non solum hujusmodi proprietates effectûs considerantur in Physica, quæ solum conveniunt Deo, sed etiam in Metaphysica: quia non solum *motus* præsupponit [ens] movens, sed *ens* posterius præsupponit [*ens*] prius.

---

concipi, et termini illarum, ante principia Metaphysicæ. Sed hoc non esset, si oporteret primo concipi actualiter conceptus communiores quam conceptus specierum specialissimarum. Tunc enim oporteret *ens* et hujusmodi primo concipi. Et ita magis sequitur Metaphysicam esse primam in ordine doctrinæ. (Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 23) — Metaphysica, secundum Avicennam, (ubi prius) est prima secundum ordinem sciendi *distincte*, quia ipsa habet certificare principia aliarum scientiarum; ergo ejus cognoscibilia sunt prima *distincte* cognoscibilia. Nec in hoc contradicit sibi Avicenna, qui ponit eam in ordine doctrinæ *ultimam*, et *primam* in sciendo distincte; quia principia aliarum scientiarum sunt per se nota ex conceptu *confuso* terminorum. Sed, ex Metaphysica scita, postea est possibilitas inquirendi quidditatem terminorum *distincte*; et hoc modo termini, scientiarum specialium non concipiuntur, nec principia earum intelliguntur ante Metaphysicam. Sic enim multa possunt patere Metaphysico Geometræ, quæ non erant nota prius Geometræ ex conceptu *confuso*. Exemplum. Geometer, in quantum Geometer, non utitur pro principiis per se notis nisi illis quæ statim sunt evidentia ex confuso conceptu terminorum, qualis occurrit primo ex sensibilibus, puta *linea est longitudo, etc.*, non curans ad quod genus pertineat linea, puta utrum sit substantia vel quantitas. Sed, modo cognita Geometria et aliis scientiis specialibus, sequitur Metaphysica de conceptibus communibus, ex quibus potest fieri reditio per viam divisionis ad inquirendum quidditates terminorum in scientiis specialibus. Et tunc, ex illis quidditatibus sic cognitis, distinctius cognoscuntur principia specialium scientiarum quam prius cognoscebantur. Cognoscuntur etiam multa principia, quæ non erant prius nota ex terminis *confuse* cognitis. Et, hoc modo, patet quomodo Metaphysica est prima, et quomodo non prima. (Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 25) — Aliud est *confuse* intelligere et aliud *confusum* intelligere. *Confusum* enim idem est quod *indistinctum*. Et, sicut est duplex indistinguibilitas ad propositum, scilicet *totius essentialis* in partes essentiales, et *totius universalis* in partes subjectivas, ita est duplex distinctio *duplicis totius* prædicti ad suas partes. *Confusum* igitur intelligitur quando intelligitur aliquid indistinctum altero prædictorum modorum. Sed *confuse* dicitur

Igitur ex *prioritate* [23] in entibus potest concludi Primum Ens esse. Et hoc perfectius quam ex *motu* concluditur in Physica Primum Movens esse. Unde ex actu et potentia, finitate et infinitate, multitudine et unitate, et ex multis talibus quæ sunt proprietates et passiones Metaphysicæ, potest concludi in Metaphysica Deum esse, sive Primum Ens esse...

---

aliquid concipi, quando concipitur sicut exprimitur per *nomen*; *distincte* vero quando concipitur, sicut exprimitur per *definitionem*. (Ibid. n. 21.)

Dico [igitur] quod, sicut est duplex *confusum*, scilicet *totum universale* et *totum essentiale*, ita utrumque in suo ordine est primum. Sed simpliciter primum est illud quod est primum in ordine *confuse* cognoscendi, quia processus naturalis ab imperfecto ad perfectum est per medium. *Confuse* autem cognoscere est quasi medium inter *ignorare* et *distincte* cognoscere, et ideo *confuse cognoscere* est ante quodcumque *distincte intelligere*. (Ibid. n. 27).

(23) Hæc conclusio probatur per hoc quod necesse est statum esse in Causis efficientibus. Et probatio Aristotelis (2. Metaphys. text. 5.), breviter nunc tangendo, stat in hoc : TOTA UNIVERSITAS CAUSATORUM CAUSAM HABET. Non autem quæ sit aliquid istius universitatis, quia tunc idem esset causa suî. ERGO ALIQUID EXTRA TOTAM UNIVERSITATEM ILLAM. Si ergo in causis non ascendatur in infinitum, non solum quælibet [causa] est causata, sed TOTA MULTITUDO ERIT CAUSATA et, per consequens, [CAUSATA] AB ALIQUO EXTRA TOTAM ILLAM MULTITUDINEM. Ergo in illo erit status, tanquam in simpliciter Primo Causante.

Potest autem illius conclusionis adduci alia probatio, talis : Causa Effectiva, quanto superior, tanto perfectior in causalitate. Ergo, si supra istam datam est alia in infinitum superior in causando, illa erit in infinitum perfectior in causalitate et, per consequens, habebit causalitatem infinite perfectam. Causalitas autem causata, vel dependens in causando, non est infinite perfecta ; quia est imperfecta respectu illius a quo dependet. Ergo, si in infinitum ascendatur in causis, aliqua erit [causa] omnino incausata, nec dependens in causando. Et, per consequens, IN ILLA ERIT STATUS, SIC QUOD IPSA ERIT EFFECTIVA, NON CAUSATA, NEC DEPENDENS IN CAUSANDO. Et ab ipsa est omnis causalitas causæ inferioris ; vel saltem in virtute ejus [causa inferior] causat. (Quodl. 7. n. 27.)

NON EST NISI UNICUM ENS A SE, sive non ab alio. Ex hoc sequitur quod non est nisi unicum Agens non dependens in agendo. Quod enim dependet in *essendo*, si agat, dependet in

Perfectior [24] enim cognitio et immediatior est de Primo Ente cognoscere ipsum ut Primum Ens vel ut *necesse esse*, quam cognoscere ipsum [25] ut Primum Movens.

Cum [igitur] [26] probatur quod [Metaphysica] est scientia de Deo, per [27] Philosophum, dico quod

---

agendo. (Ibid. n. 28.) — Nullius [igitur] *entis ab alio* est nobilius esse *a sua causa* quam sit esse *Entis a se*, quia omne causatum habet *esse* dependens. Sed QUOD EST EX SE, HABET ESSE INDEPENDENS. (Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 19.)

(24) Oxon. Prolog. q. 2. lat. n. 21.

(25) Tandem oportet stare ad aliquam [Causam] Primam quæ movet ex seipsa. Aristoteles ergo arguit de potentia Primi Moventis qui non movet virtute alterius, sed a se, et ex hoc potest inferre quod ipsa sit infinita *intensive*. Quod autem habet *a se* potentiam activam, habet *a se* entitatem. Quod autem habet *a se* aliquid, habet illud in tota plenitudine quæ sibi potest competere. Nihil enim habetur limitate in aliquo nisi habeatur ab aliquo agente determinante illud ad certum gradum, quia, si unum *ens* habeat *a se* plenitudinem entitatis, et aliud *ens* non haberet *a se* talem plenitudinem, sed [haberet *a se*] entitatem limitatam, omnino nulla esset ratio quare illud plus haberet plenitudinem entitatis quam istud. Sed videtur esse casus qui non potest esse in his quæ sunt *a se*. Ex hoc igitur quod Primum Movens movet *a se* et, per consequens, est *a se*, cum tota plenitudo potentiæ activæ et entitatis non possit esse sine infinitate intensiva, sequitur quod ipsum sit infinitæ potentiæ intensive. (Quodl. 7. n. 31.)

Locus iste denudat mentem B. Scoti, etsi ponatur tanquam objectio. Nam hisce verbis construit Scotus Aristotelis argumentum : « Nulla virtus potest per *infinitum tempus* movere nisi vel *a se*, vel *virtute alterius*. Et tandem oportet stare ad aliquam primam, etc... » (Ut supra). Respondet Scotus distinguendo : « Contra hoc quod accipit [Aristoteles] in antecedente : quod movet *motu infinito* : quia æque habetur, secundum te, propositum, si moveret motu *non infinito*, sed *a se*. Concedo quod *vis principalis* in hoc stat quod est movere *a se*. » De motu infinito jam dixerat : « Etsi ergo antecedens Aristotelis, scilicet quod Deus movet *motu infinito*, falsum sit secundum Theologos, tamen multi eorum concedunt quod potest movere *motu infinito* etiam a parte *ante*, sicut omnes concedunt quod a parte *post*. Tamen differunt a Philosopho in hoc quia Philosophus ponit istam potentiam *necessario* conjunctam actui. » (Ibid. n. 30.)

(26) Ox. Prol. q. 2. lat. n. 29. (27) 6. Met. text. com. 2.

ratio ejus *sic* concludit : *Nobilissima scientia est circa nobilissimum genus*, vel ut *primum* objectum, vel ut consideratum in illa scientia *perfectissimo modo* quo potest considerari in aliquo scientia naturaliter acquisita. Deus vero, etsi non est *subjectum primum* in Metaphysica, est tamen consideratum in illa scientia *nobilissimo modo* quo potest in aliqua scientia considerari naturaliter acquisita.

3. Utrum per Metaphysicam aliasque scientias possimus ex puris naturalibus cognoscere omnia possibilia cognosci de Deo.

De [28] secundo articulo, dubium potest videri si possumus ex *naturalibus* puris cognoscere de Deo omnia nobis possibilia cognosci de ipso? Et diceret Aristoteles, et alii Philosophi, quod sic, quia omni potentiæ passivæ naturali correspondet potentia activa naturalis.

Dividitur [enim] [29] scientia speculativa in Metaphysicam, et Physicam sive Naturalem, et Mathematicam. Et ex probatione [Aristotelis] non videtur possibile plures habitus esse *speculativos* ; quia in istis consideratur de toto *ente*, et in se, et quoad omnes partes ejus. Sicut autem non posset esse aliqua alia scientia *speculativa* ab istis, sic nec *practica* aliqua alia a practicis acquisitis activis et factivis. Ergo scientiæ *practicæ acquisitæ* sufficiunt ad perficiendum intellectum practicum, et *speculativæ acquisitæ* sufficiunt ad perficiendum intellectum speculativum.

Sed [30] contra hoc quibusdam persuasionibus po-

(28) Par. Prol. q. 3. n. 3. (29) Ox. Prol. q. 1. n. 4.
(30) Par. Prol. q. 3. n. 4.

test argui, sic, sumpta triplici majore. *a*) Omnis cognitio nostra naturalis de Deo est per *effectum æquivocum*. *b*) Item, omnis cognitio nostra naturalis de Deo est *indistincta*. *c*) Item, omnis cognitio nostra naturalis de Deo est *obscura*, quia non de ipso præsente intellectui secundum suam essentiam actualem.

4. Quod omnis cognitio nostra naturalis de Deo est imperfecta, quia per effectum æquivocum.

Ex prima majori arguo sic. Si omnis cognitio nostra de Deo[1] naturalis est per *effectum æquivocum*, igitur non est perfecta, sed possibilis est cognitio perfectior de Deo, ut illa qua cognoscitur in actuali existentia principaliter... Sed nullum[31] conceptum possumus habere perfectio-

(31) De Anima. q. 21. n. 8. et n. 9. — Philosophas dicit (in 7. Physic.) quod in Genere latent æquivocationes, propter quas non potest fieri comparatio secundum Genus. Non enim est æquivocatio quantum ad Logicum, qui ponit diversos conceptus: sed quantum ad Realem Philosophum est æquivocatio; quia non est ibi unitas naturæ. Ita igitur omnes auctoritates, quæ sunt in Metaphysica et Physica, quæ essent de hac materia, possent exponi propter diversitatem realem illorum, in quibus est attributio, cum qua tamen stat unitas conceptus abstrahibilis ab eis... Concedo tamen quod totum illud, quod accidens est, attributionem essentialem habet ad substantiam et tamen ab hoc et ab illo potest *conceptus unus* communis abstrahi. (Oxon. 1. d. 3. q. 3. n. 17.) Naturalis [Philosophas], et etiam Metaphysicus, *ipsas res* considerant. Logicas autem considerat *res rationis*... [seu] Logicas considerat res ipsas ut *sub ratione* cadunt. Et, quia inter *idem* et *diversum* non cadit medium, ideo Logicus medium non ponit inter æquivocum et univocum... Et ideo multa sunt *univoca* apud Logicum quæ dicuntur *æquivoca* apud Naturalem. (Super lib. Elenchor. q. 15. n. 7). Intelligendum est [igitur] quod vox quæ apud Logicum simpliciter æquivoca est, quia scilicet æque primo importat multa, apud autem Metaphysicum vel Naturalem, qui non considerant vocem in significando, sed ea quæ significantur secundum id quod sunt, est *analoga*, propter illud quod ea, quæ [vox] significat, licet in quantum significantur non

rem conceptu creaturæ pro statu viæ, nec de Deo, nec de alio, nisi causatum ex conceptu creaturæ ; qui conceptus est *causa æquivoca*... Deus[32] autem nullam habet habitudinem, nec proportionem ad intellectum nostrum, saltem pro statu viæ, quia omnis nostra cognitio naturalis intellectiva oritur a cognitione sensitiva.

5. Quod omnis nostra cognitio de Deo naturalis non est nisi per creaturas, ergo nonnisi per effectum.

INVISIBILIA[33] *Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed istæ rationes æternæ sunt invisibilia Dei ; ergo cognoscuntur ex creaturis; ergo ante visionem istarum habetur certa cognitio creaturarum.

Quod[34] Deus non... est primum objectum intellectus nostri, probatio. Aut hoc esset secundum suum conceptum *simplicem* et quidditativum, aut

habeant ordinem, tamen in quantum existunt, habent ordinem inter se. (Sup. Prædicament. q. 4. n. 7.)

De distinctione inter ordinem *realem* Philosophi Naturalis et Metaphysici et ordinem *idealem* Logici intercedente, conf. *Præparat. Philosoph.* lib. VI. Ista distinctio maximi est momenti. (Editor.)

(32) De Anima. q. 21. n. 3. Notare est quod, sub alio respectu, aliter tamen est dicendum. « Dices quod intellectus beatus intelligit Divinam Essentiam in lumine gloriæ, quod non est in via : igitur, etc. Sed contra istud, quia objectum primum alicujus habitus existentis in aliqua potentia, non excedit potentiam illam; quia, si excedit potentiam, habitus ejus cognoscitivus excederet etiam potentiam et eam informare non posset ; sed quidditas Dei et substantiarum separatarum est objectum luminis gloriæ informantis intellectum, per te : igitur DEUS NON EXCEDIT POTENTIAM INTELLECTIVAM NOSTRAM. » (De Anima. q. 19. n. 3.)

(33) Rom. 1. — Oxon. 1. d. 3. q. 4. n. 2.

(34) De Anima. q. 21. n. 3.

secundum conceptum *abstractum* a creaturis. Non primo modo, quia ille conceptus est Essentiæ Divinæ ut *intuitivus*, et talis conceptus *beatificat*; quod non convenit viatoribus. Nec secundo modo, quia includit oppositum in adjecto. Prius enim occurrit intellectui conceptus eorum a quibus fit abstractio, quam ejus quod abstrahitur. Præterea, objectum naturale habitudinem et proportionem habet ad potentiam; Deus autem nullam habet [ut supra dictum est] habitudinem nec proportionem ad intellectum nostrum, saltem pro statu viæ, quia omnis nostra cognitio naturalis intellectiva oritur a cognitione [35] sensitiva.

Dicendum [36] igitur ad quæstionem, quod viâ *generationis*, vel acquirendo scientiam, prius apprehendimus quidditates sensibilium: quia, pro statu [37] naturæ lapsæ, nihil intelligimus nisi cum

---

(35) [Dices]: sicut aliqua se habent ad *esse*, ita ad *cognosci* vel *intelligi*. (2. Metaphys. text. 4.) Quod igitur est Primum *Ens*, est primum intelligibile: sed Deus est primum *Ens*, quia est *Ens* per essentiam, alia [entia sunt] per participationem, et aliis [Deus est] causa essendi: igitur Deus est primum objectum intelligibile intellectus nostri. — [Respondeo]: Dicendum quod cognoscibilitas secundum se sequitur entitatem, non autem respectu cujuscumque intellectus, vel quolibet statu, sed tantum respectu illius intellectus qui potest cognoscere *ens* secundum totam suam communitatem, et hoc est Deus. Unde bene sequitur quod Essentia Divina est primum objectum intellectus sui, cum [Essentia Divina] sit primum Ens. Non autem oportet quod sit primum objectum intellectus nostri. (De Anima, q. 21, n. 1, et n. 15).

(36) De Anima, q. 19, nn. 5, et 6.

(37) Annuit Scotus sententiæ B. Augustini, in pluribus locis, et Hug. super antiquam Hierarchiam, Eustathii super librum Ethic. et Lincolniensis [Roberti Grossetête] super librum Posteriorum, [dicentium]: quod non est contra rationem actus intelligendi intellectus nostri absolute intelligere sine phantasmate.... sed quod necessitas recurrendi ad phantasmata est nobis inflicta propter peccatum.... cum anima, quantum ad actum ejus proprium, in nullo faisset corpori

ministerio sensuum. Tamen illæ non sunt proprium objectum adæquatum intellectus nostri, sed etiam possumus intelligere substantias separatas. Et tale objectum est prius viâ *perfectionis* et simpliciter; quia per talem cognitionem attingitur objectum perfectissimum quod est Deus et substantiæ separatæ, et aliæ etiam pro statu viæ. Licet [autem] talis [38] cognitio sit perfectior simpliciter omni alia cognitione respectu inferioris creaturæ... tamen est *ænigmatica*.

Dicendum quod aliquid potest cognosci quadrupliciter. Uno modo per *comparationem* ad aliud, ut cognoscitur homo esse perfectissimum animalium. Talem autem cognitionem necessario præcedit alia [cognitio] absoluta. — Secundo modo potest aliquid cognosci per *accidens* suum, ut homo per *visibile*. Et hæc non potest esse prima, quia necessarium est, si cognoscam dispositionem, quod præcognoscam subjectum sibi substratum, saltem *confuse*. — Tertio modo, potest aliquid cognosci per *conceptum communem* sibi et aliis, ut cognosco hominem per animal. Et sic cognoscere Deum est ipsum imperfecte cognoscere, scilicet per conceptum communem sibi et aliis. Hoc enim imperfectius est quam cognoscere lapidem *dis-*

---

subjecta, sed super ipsum et sensus suos, tam quoad *apprehensionem* quam quoad *appetitum*, habuisset plenum dominium ita quod potuisset intelligere sine phantasmate vel cum phantasmate, sicut sibi placuisset. »

(De Anima. q. 18. n. 4.) Conf. *Præpar. Philosoph.* l. 3. nn. 17 et 18 : ibi enim quæstio hæc soluta est. (Editor.)

(38) Littera, quia scopum habet Doctor probare perfectionem cognitionis nostræ de Deo, juxta alium ordinem posita est : « Licet enim talis cognitio sit ænigmatica, tamen perfectior est simpliciter omni alia cognitione respectu inferioris creaturæ. » — Ob quam rationem perfectior? — « Quia per talem cognitionem attingitur objectum perfectissimum, quod est Deus. »

tincte, quia per istum conceptum communem non magis cognoscitur Deus quam aliud, et ideo non sortitur nobilitatem ex Deo talis cognitio. — Quarto modo, cognoscitur aliquid conceptu *quidditativo*. Sed iste est duplex. Unus est *primo primus*, qui scilicet non est in alios conceptus *resolubilis* ; quo scilicet res cognoscitur *intuitive* in se, ut est talis natura. Et talem conceptum non possumus habere de Deo in via, imo nec de anima nostra, nec de aliqua spirituali substantia. Cujus ratio est quia de Deo nullam habemus cognitionem naturaliter nisi per creaturas. Nulla autem creatura, nec omnes simul possunt sufficienter Divinam Essentiam repræsentare *quidditative*, id est, ut vera hæc essentia est. — Alius autem conceptus *quidditativus* rei, nec est omnino simplex ut primus, sed *compositus* et *resolubilis* in alios, ut est definitio rei compositæ ex diversis [39] conceptibus.

Exemplum ponitur ad hoc. Ponamus quod nunquam viderim triangulum, [sed] viderim tetragonum. Et, cum tunc possimus abstrahere ab omnibus figuris hoc quod est figura, deinde possum scire quod non est processus in infinitum in figuris,

(39) Talem autem conceptum possumus habere naturaliter de anima nostra, considerando quod entium quædam sunt entia in potentia, quædam actu : et illud *ens* actu habet duas partes integrales, quarum una est actus, et sic apprehendimus quid est actus. Ulterius procedimus dividendo, quod actuum quidam est primus, quidam secundus ; et sic apprehendimus postea qui est primus actus. Postea dividimus illa quæ actuantur, et sic illa componendo ad invicem, devenimus ad hoc quod illud est corpus organicum Physicum, quod ab anima actuatur. Et sic illa componendo ad invicem, habemus conceptum quidditativum animæ nostræ. Hic autem conceptus est animæ proprius, ita quod nulli alii spirituali substantiæ convenit. Sed per hoc non cognosco animam naturaliter in se *intuitive*, et in speciali, ut *hæc anima*, sicut homo [non cognoscit] illud quod nunquam vidit. (De Anima, q. 19, n. 6).

descendendo, sicut nec in numeris. Ex quo possum scire quod oportet dare aliquem primum.

Ulterius dividendo figuram in circularem et rectilineam, cum figura prima intelligo quidditatem trianguli, id est quæ convenit triangulo soli, ita quod non alii. Non tamen per hunc conceptum *compositum* possum intelligere triangulum, ut triangulus est, sub propria forma per se et *intuitive*. Similiter a pluribus *entibus* possumus abstrahere hoc : quod est *ens* absolute, et a pluribus bonis, ipsum *bonum*. Et, quia entia et bona sunt ordinata, tandem possum devenire ad hoc quod intelligam *summum*, quia non est in eis processus in infinitum. Sic igitur possum ista ad invicem componere per intellectum, et dicere aliquod esse *ens summe bonum* : qui conceptus *sic* [40] *compositus* soli Deo convenit.

6. Quod conceptus entis non sufficit per se solus ad constituendum conceptum quidditativum Dei.

Si per [41] conceptum *entis* haberemus conceptum Dei, illi attribuerentur omnes conceptus creaturarum; igitur ille esset perfectior... Ille [enim] conceptus cui alii attribuuntur est perfectior illis; sicut conceptus *sanitatis* in animali est perfectior conceptu sanitatis in cibo,... vel in diæta, quia omnes primo conceptui attribuuntur, scilicet conceptui sanitatis quæ

(40) Tamen per talem conceptum non cognoscimus Eum in se, ut est talis naturæ determinate. Tamen sic eum cognoscere, componendo, perfectius est *simpliciter* quam cognoscere quodcumque aliud a Deo, ut dictum est supra. Sic ergo patet quod objectum adæquatum intellectui non est quidditas materialis, quia et substantias separatas *aliqualiter* cognoscimus. (De Anima, q. 19, n. 7.) (41) De Anima, q. 21, n. 8, et n. 7.

est in animali. Similiter conceptus *substantiæ* est perfectior quocumque conceptu *accidentis*... Sed nullum conceptum possumus habere perfectiorem conceptu creaturæ pro statu viæ, nec de Deo, nec de alio, nisi causatum ex conceptu creaturæ, qui conceptus est *causa æquivoca*. Omnis autem causa æquivoca est perfectior suo causato, vel non imperfectior ad minus. Ergo nullum conceptum perfectiorem conceptu creaturæ possumus habere. Conceptus ergo *entis*, quem habemus de Deo, non est perfectior conceptu creaturæ et, per consequens, nec Deo proprius.

Præterea nullus conceptus communis creaturæ facit conceptum proprium Dei. Sed creatura facit conceptum *entis*. Igitur conceptus *entis* non est proprius Dei. Major probatur, quia nihil potest facere conceptum proprium de aliquo quod non contineat essentialiter vel virtualiter : *essentialiter* sicut homo [continet] animal, *virtualiter* ut subjectum [continet] propriam passionem. Sed NULLA CREATURA, PER SE, NEC OMNES SIMUL CONTINENT DEUM, NEC ESSENTIALITER, NEC VIRTUALITER. Igitur nullus conceptus communis creaturæ facit conceptum proprium Dei. Ex creaturis autem possumus formare de Deo *quod sit*. Igitur conceptus *entis* non est Deo proprius.

Quod [*ens*] non conveniat Deo [42] per essentiam, probatio. Intellectus enim habens conceptum proprium alicujus objecti, potest illud [objectum] per illum conceptum distinguere ab omni alio ; quia ille conceptus qui est uni proprius, est incom-

(42) Non diceres *ens* analogice vel æquivoce prædicari de aliis nisi quia conceptus *entis* convenit Deo per essentiam, aliis autem per participationem. Sed quod non conveniat Deo per essentiam... (Ibid. n. 7.)

possibilis aliis. Sed si conceptus *entis* non est communis univoce Deo et creaturæ, ille erit proprius Dei, et convenit Deo per essentiam et principaliter, et [convenit] aliis per participationem, ut supponitur. Igitur intellectus noster per conceptum *entis* potest distinguere Deum a creatura. Quod falsum est. PER CONCEPTUM ENIM « ENTIS » COGNOSCIMUS DEUM CONFUSE TANTUM, prout habet cum aliis unum conceptum communem... Et [43] ideo DE DEO POSSUMUS NATURALITER HABERE CONCEPTUM QUIDDITATIVUM, [SED] COMPOSITUM.

7. Quod conceptus entis alios conceptus contrahentes requirit ad constituendum conceptum quidditativum Dei.

INTELLECTUS [44] habet duplicem operationem, scilicet [45] intelligentiam *simplicium*, et intelligentiam *compositorum*, scilicet : componere et dividere intellecta. Et prima potest esse sine secunda, et non sic e converso.

Primo igitur videndum est de prima cognitione. Dico quod anima ex perfectione naturali etiam quam habet in isto statu, qui est inter tres status [naturæ institutæ, sive destitutæ, sive restitutæ] infimus, potest habere intellectionem *imperfectam* istorum terminorum : *Deus* et *trinus*. Non autem *perfectam*. Potest enim, ex cognitione *hujus entis* abstrahendo, cognoscere *ens* secundum se. Et sic de *bono*. Et hoc isto modo (quem tangit Augustinus [46] : *Bonum hoc et bonum illud : tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes : ita Deum videbis* :

(43) De Anima. q. 19. n. 7. (44) Quodl. 14. n. 3.
(45) 3. de Anima. text. 21. (46) 8. de Trin. cap. 3. n. 4.

et ibidem inferius) satis patet quomodo non solum potest cognosci Deus in isto *quasi confuso* conceptu *boni* ; sed in conceptu quodammodo *proprio*, si intelligitur *bonum per essentiam*, vel *bonum summum*. Unde ait inferius : *Si potueris sine illis quæ participatione Boni bona sunt, perspicere Ipsum Bonum, cujus participatione bona sunt,... perspexeris Deum.*

Consimiliter per *hoc verum* potest intelligi *ipsum verum*, et, secundum Augustinum [47], *Deus veritas est*; *cum dicitur veritas, mane si potes* in intellectione veritatis, et, si intelligas veritatem non tantum in communi, sed per essentiam, jam habes conceptum quodammodo proprium Deo.

Breviter dico quod *quodcumque transcendens*, per abstractionem a creatura cognita, potest in sua *indifferentia* intelligi. Et tunc concipitur Deus *quasi confuse*, sicut, animali intellecto, homo intelligitur. Sed, si tale transcendens in communi intelligitur sub ratione alicujus specialioris perfectionis, puta *summum*, vel *primum*, vel *infinitum*, jam habetur conceptus sic Deo proprius quod nulli alii convenit. Consimiliter abstrahendo a *numero* proprie accepto, qui scilicet est quantitas discreta, rationem propriæ discretionis, haberi potest conceptus ejus, quod est *trinitas*.

Et ad istum modum acquirendi cognitionem simplicem istorum terminorum : *Deus* et *trinus*, sufficit natura animæ, etiam in hoc statu. Quod probatur. — Primo, quia fidelis et infidelis contradicentes sibi de hac propositione : « Deus est trinus et unus », non tantum contradicunt sibi de *nominibus*, sed de *conceptibus*. Quod non esset nisi

(47) Ibid. c. 2.

uterque in intellectu suo haberet conceptum terminorum. — Hoc secundo probatur. Quia fides, quæ distinguit istum ab illo, cum non sit habitus inclinans ad assentiendum *ex notitia* terminorum, non est *ratio noscendi* terminos, sed *præsupponit* eorum notitiam. — Tertio potest idem ostendi, quia abstractio *entis* ab *hoc ente*, et *summi* ab *hoc summo* in sensibilibus est naturalis ; et ista duo sibi conjuncta non habent repugnantiam. Propter quod ratio ista : « Ens summum » non est ratio *in se* falsa, sicut loquitur Philosophus quod [48] illa ratio est *in se* falsa, cujus partes includunt repugnantiam, et illa non potest concipi aliquo actu simplici intellectus. Et, per oppositum, ista [ratio] : « Ens summum » potest uno actu concipi, quia alterum istorum non repugnat alteri.

[Arguitur] contra [49] principale. Sicut oculi noctuæ se habent ad lucem diei, sic animæ nostræ intellectus ad manifestissima naturæ ; sed oculus noctuæ non potest videre solem ; igitur nec intellectus noster [Deum et] substantias separatas. — Dicendum quod verum est *intuitive* pro statu viæ. Tamen potest haberi, ut dictum est, *abstractive* et *compositive*.

8. Utrum conceptus entis qui cum conceptibus aliis nostrum conceptum Dei quidditativum efformat, sit conceptus entis simpliciter.

PATET [50] responsio... distinguendo *non ens simpliciter*. — [Uno] modo accipitur *ens simpliciter* prout distinguitur contra *ens*

(48) 5. Metaphys. de Falso. Text. 34.

(49) De Anima. q. 19. n. 9. « ...abstractive et compositive. Sicut noctua potest videre lucem diei *obscuram* tantum, sic intellectus noster manifestissima naturæ. » (Ibid.)

(50) Oxon. 4. d. 11. q. 3. n. 43.

secundum quid. Et tunc *ens simpliciter* est substantia, *ens secundum quid* est accidens. Et patet quid est *non ens simpliciter* oppositum isti... — Aut *simpliciter* accipitur pro *universaliter.* Et tunc *non ens simpliciter* est purum nihil. Et sic ex *non ente simpliciter* non potest aliquid fieri. ET ISTI NON ENTI OPPOSITUM EST QUODCUMQUE ENS, QUANTUMCUMQUE MINIMUM HABEAT DE ENTITATE.

Quia [51] de æquivoco non est simpliciter respondendum, et [quia] hoc nomen *res* [vel *ens*], (sicut patet ex auctoritate [Avicennæ, Boetii et Aristotelis] loquentium de isto nomine *res*), est æquivocum, ideo primo distinguendum est de hoc nomine *res.* Sicut autem colligitur ex dictis auctorum, hoc nomen *res* [vel *ens*] potest sumi *communissime, communiter et strictissime.*

---

(51) Quia de æquivoco non est simpliciter respondendum, et hoc nomen *res* (sicut patet auctoritate loquentium de isto nomine *res*) est æquivocum, ideo primo distinguendum est de hoc nomine *res.* Sicut autem colligitur ex dictis auctorum, hoc nomen *res* potest sumi *communissime, communiter* et *strictissime,* [juxta placitum primo Avicennæ, secundo Boetii, tertio Philosophi].

Communissime, prout se extendit ad quodcumque quod non est *nihil.* Et hoc potest intelligi dupliciter. — Verissime enim illud est *nihil* quod includit contradictionem, et solum illud [est nihil]: quia illud excludit omne *esse* [et] *extra* intellectum et *in* intellectu. Quod enim est sic includens contradictionem, sicut non potest esse *extra animam,* ita non potest esse *aliquid intelligibile,* ut aliquod ens *in anima* : quia nunquam contradictorium cum contradictorio constituit unum intelligibile, neque sicut *objectum* cum *objecto,* neque sicut *modus* cum *objecto.* — Alio modo, dicitur *nihil* quod nec est, nec esse potest aliquod *ens* extra aninam. — *Ens* ergo vel *res* isto primo modo accipitur omnino *communissime,* et extendit se ad quodcumque quod non includit contradictionem, sive sit *ens rationis,* hoc est præcise habens *esse in intellectu* considerante, sive sit *ens reale* habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus. — Et secundo accipitur in isto membro *minus communiter* pro ente quod *habet* vel *habere potest* aliquam entitatem non *ex consideratione* intellectus. Et istorum duorum membrorum (quorum

1) METAPHYSICE ET NATURALITER LOQUENDO. ARISTOTELES ET BOETIUS PER VIAM SEPARATIONIS INCEDENTES *ens* NOMINANT ALIQUID A RE ABSTRACTUM ET DETERMINATE DICTUM.

Tertius modus, [videlicet *strictissime*], habetur a Philosopho qui dicit : *Accidentia dicuntur entia quia sunt entis... Ens* ergo, sive simpliciter, sive potissime dictum, accipit ibi Philosophus pro *ente* cui per se et primo convenit esse, quod est *substantia* sola. — Secundo modo [*ens*] accipit Boetius distinguendo *rem* contra *modum rei*... Vult ergo distinguere *rem* contra *circumstantiam* ; et sic, secundum eum, sola tria genera : Substantia, Qualitas et Quantitas, *rem* monstrant ; alia vero rei *circumstantias*.

---

utrumque pertinet ad primum membrum distinctionis), primum videtur valde extendere nomen *rei* ; et tamen, ex communi modo loquendi, satis probatur. Communiter enim dicimus intentiones Logicas esse *res rationis* ; et relationes rationis esse *res rationis*. Et tamen ista non possunt esse *extra* intellectum. Non ergo nomen *rei*, secundum usum loquendi, determinat se ad rem *extra* animam. Et, isto intellectu communissimo, prout *res* vel *ens* dicitur quodlibet conceptibile quod non includit contradictionem, (sive illa communitas sit *analogiæ* sive *univocationis*, de qua non curo modo), posset poni *ens* primum [esse] objectum intellectus; quia nihil potest esse intelligibile quod non includit rationem *entis* isto modo; quia, ut dictum est prius, INCLUDENS CONTRADICTIONEM NON EST INTELLIGIBILE. Et, isto modo, quæcumque scientia quæ non solum vocatur *realis*, sed etiam quæ vocatur *rationis*, est de *re* sive de *ente*. — In secundo autem membro istius primi membri, dicitur *res* quod *habere potest* entitatem *extra* animam. Et isto modo videtur loqui Avicenna (1. Metaph. c. 5.) quod ea, quæ sunt communia omnibus Generibus, sunt *res* et *ens*. Nec potest illud intelligi de vocabulis in una lingua ; quia in unaquaque lingua est unus conceptus indifferens ad omnia illa quæ sunt *extra* animam. Conceptus enim sunt iidem apud omnes (1. Perihermenias). Et communiter in qualibet lingua est unum nomen impositum tali conceptui communi, qualiscumque sit illa communitas, sive *analogiæ* sive *univocationis*. — Habemus ergo primum membrum sic, scilicet *communissime*, bipartitum in illud, scilicet quod non includit contradictionem, qualecumque *esse* habeat, et in illud quod habet vel habere potest proprium *esse* extra intellectum. Et isto modo, vel utroque modo, vel saltem secundo modo accipit Avicenna *rem* et *ens*, ut dictum est.

2) LOGICE LOQUENDO, PER VIAM DUPLICIS NEGATIONIS INCEDENS, AVICENNA PRIMO EX *hoc ente* COGNOSCIT *nihilum hujus entis* ET SIMPLICITER *non ens*; ET SECUNDO EX *non ente* SEU EX *puro nihilo* COGNOSCIT *non nihilum*, SEU COGNOSCIT *ens communissime sumptum* ET INDIFFERENTER DICTUM DE QUAVIS RE, QUALECUMQUE ESSE HABEAT.

[Primo modo] hoc nomen *res* [vel *ens*] potest sumi *communissime*, PROUT SE EXTENDIT AD QUODCUMQUE QUOD NON EST NIHIL. Et hoc potest intelligi dupliciter. Verissime enim illud est *nihil* quod includit *contradictionem*, et solum illud, quia illud excludit omne *esse* [et] extra intellectum, et in intellectu... Alio modo dicitur *nihil* quod nec est, nec esse potest aliquod *ens* extra animam. *Ens* ergo vel *res* isto primo modo, accipitur omnino communissime, et EXTENDIT SE AD QUODCUMQUE QUOD NON INCLUDIT CONTRADICTIONEM, sive sit *ens rationis*, hoc est præcise habens *esse* in intellectu conside-

---

Secundo modo accipit Boetius, distinguendo *rem* contra *modum rei*, sicut loquitur in libro de Trinit. (1. cap. 10). *Patet* inquit, *quæ sit differentia prædicationum; quia aliæ quidem quasi rem monstrant, aliæ quasi circumstantiam rei; quia ista prædicantur sic quod secundum se rem aliquam monstrant; illa vero ut non esse, sed potius extrinsecus aliquid apponunt.* Vult ergo distinguere *rem* contra *circumstantiam*. Et sic, secundum eum, sola tria genera: Substantia, Qualitas et Quantitas, *rem* monstrant, alia vero *rei circumstantias*. Hoc ergo nomen *res*, in secundo membro acceptum, dicit aliquod *ens* absolutum, distinctum contra *circumstantiam* sive *modum* qui dicit habitudinem unius ad alterum.

Tertius modus habetur a Philosopho, qui dicit (7. Metaph. Text. c. 2.): *Accidentia dicuntur entia quia sunt entis.* Et infra (c. 3): *Sicut de non ente Logice quidam dicunt esse non ens, non quidem simpliciter, sed non ens sic et qualitatem.* Et infra: *Quemadmodum non scibile, et quemadmodum medicinale eo quod ad idem quidem et unum, non idem autem et unum, sic et de ente.* Et videtur eamdem sententiam dicere (in principio 4 lib.) quod, quemadmodum *medicinale* et *salubre* multipliciter dicitur, ita et *ens*. *Ens* ergo, sive simpliciter sive potissime dictum, et hoc, sive sit analogum, sive univocum, accipit ibi Philosophus pro *ente cui per se et primo convenit esse*, quod est *substantia* sola.

Sic ergo, sub primo membro *communissime*, continentur *ens*

rante, sive sit *ens reale*, habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus. Et secundo accipitur, in isto membro, minus communiter pro *ente* quod habet vel habere potest aliquam entitatem non ex *consideratione* intellectus...

Habemus ergo primum membrum sic, scilicet *communissime*, bipartitum in illud scilicet quod non includit contradictionem, QUALECUMQUE ESSE HABEAT, et in illud quod HABET VEL HABERE POTEST PROPRIUM ESSE EXTRA INTELLECTUM. Et isto modo, vel utroque modo, vel saltem secundo modo accipit Avicenna *rem* et *ens*... Sic ergo sub primo membro *communissime*, continentur *ens rationis* et *ens quodcumque reale*.

---

rationis et *ens quodcumque reale*. — Sub secundo [*communiter*] ens *reale* et *absolutum*. — Et sub tertio [*strictissime*] ens *reale* et *absolutum* et *per se* ens. (Quodl. q. 3. n. 2. et n. 3.)

Ens *per se* potest intelligi tripliciter. Uno modo intelligitur ens per se *solitarie*, prout accipitur (*primo Posteriorum*) in tertio modo *per se*. Et hoc modo *accidens* potest esse ens *per se* quando non est in subjecto. — Secundo modo dicitur ens *per se* prout distinguitur contra ens *in alio*. Et sic *per se ens* idem quod *non inhærens* actualiter, nec aptitudinaliter. Et hoc modo quæcumque substantia, non tantum composita, sed etiam materia et forma, est ens *per se*, quia forma substantialis, licet insit materiæ informando, non tamen inhæret: quia inhærere dicit *non per se* informare, quia inhærens nec est actus simpliciter, sed actus secundum *quid*; nec cum illo cui inhæret, facit per se unum. Opposita conveniunt ei quod *per se informat*. — Tertio modo ens *per se* dicitur illud quod habet *actualitatem ultimam*, ita quod non est per se *ordinabile ad aliquem actum* simpliciter ultra istum quem habet, qui quidem actus ulterior possit esse actus ejus per se. Et hoc, vel primo, vel participative. Quod hoc modo est *per se ens*, communiter dicitur *suppositum*, et in natura intellectuali dicitur *persona*... Istud solum dicitur proprie subsistens, sicut Philosophus loquitur (2. de Anima) dicens : *quod materia est potentia hoc aliquid, species autem secundum quam aliquid dicitur hoc aliquid ; tertium, quod est ex ipsis, quod simpliciter est hoc aliquid* ; scilicet per se subsistens habet actualitatem ultimam non ordinabilem per se ad aliquem actum ulteriorem. (Quodl. q. 9. n. 3.)

3) CONCEPTUS ENTIS *metaphysicus* SUBSTANTIAM REI ABSTRAHIT CONTRA ACCIDENTIA ; ET SIC NON EST ENS METAPHYSICE NISI SOLA *substantia*. CONCEPTUS AUTEM ENTIS *logicus* NON ABSTRAHIT NISI NUDAM REALITEM EXISTENTIÆ SIVE IDEALIS SIVE ACTUATÆ ; ET SIC LOGICE ENS PONITUR CONTRA NIHILUM, QUATENUS ENS DICITUR QUIDQUID EST EXISTENS, QUOVIS MODO ET QUAVIS QUIDDITATE EXTRA NIHILUM EXISTAT.

Aut [52] haberemus proprium et quidditativum [conceptum substantiæ] *intuitivum*, aut *abstrahibitem*. Non primum... Quod autem in via non possumus *substantiam* cognoscere simplici et primo intuitu, patet ex hoc quod omnis nostra cognitio ortum habet a sensu. Cum ergo substantia non sit sensibilis et omnis nostra cognitio oriatur a sensu, ergo *intuitive*, vel conceptu simplici, non possumus cognoscere eam, scilicet per istum modum. [Sed] ab accidentibus a nobis sensibilibus, ABSTRAHIMUS CONCEPTUM ENTIS DICENDO QUOD SUNT ENS. Et, ulterius inquirendo, invenimus quod sunt tale *ens* quod est *alteri inhærens*. Id autem alterum oportet esse *subsistens*. Et tali subsistenti imponimus nomen *substantia*. Et ideo sic cognoscimus substantiam, sic cognoscendo ipsius subsistentiam, dicendo quod est *ens per se subsistens*. Non autem de ipsa habemus in via conceptum intuitivum quo cognoscimus eam *hoc ens*, nisi modo prædicto, ut experientia docet...

Ergo [habemus] conceptum abstrahibilem a substantia et accidente et communem utrisque. Sed nullus est communis utrisque nisi [conceptus] *entis*. Quod [igitur] conceptus *entis* [logicus] sit communis univoce substantiæ et accidenti, [probatum est] ; quia, si non esset univocus, nullum conceptum de substantia haberemus.

(52) De Anima, q. 21. n. 9,

4) CONCEPTUS ENTIS *metaphysicus*, QUIPPE QUOD DICIT QUIDDITATEM VEL ESSENTIÆ VEL EXISTENTIÆ, MULTIPLEX EST; NEC IGITUR EST UNIVOCUS, NEC SUFFICIT AD CONTRADICTIONEM. CONCEPTUS AUTEM ENTIS *logicus* NUDAM REALITATEM EXISTENTIÆ DICIT ET IDEO PRIMO DIVIDIT CONTRA NIHIL. ERGO EST UNICUS *et univocus*. ERGO EST COMMUNISSIMUS ET UNIVERSALIS. ERGO ET SUFFICIT AD CONTRADICTIONEM.¶

Omnis [enim] intellectus certus de uno et dubius de diversis, oportet quod habeat alium conceptum de dubio, et alium de diversis. Aliter enim per eumdem conceptum intellectus esset dubius et certus. Sed aliquis potest esse certus de aliquo quod sit *ens*, et dubius quod sit *substantia*, vel *accidens*, sicut patet de potentiis animæ, ut patet etiam de Principio [mundi], ut aliqui [53] Philosophi dubitaverunt. Ergo alius est conceptus [logicus] *entis*, alius conceptus [metaphysicus] *substantiæ*, et alius *accidentis*. Sed ille est communis utrisque et non importat plures conceptus. Ergo est communis univoce.

Præterea, ille conceptus qui sufficit ad contradictionem est [unicus et] univocus, quia CONTRADICTIO EST AFFIRMATIO ET NEGATIO CIRCA EUMDEM CONCEPTUM UNIVOCUM. Sed conceptus [54] *entis* sufficit ad contradictionem. IMO PRIMA CONTRADICTIO EST FORMATA DE ENTE, sicut de quolibet *esse* vel *non esse*... [Etenim] primum principium debet esse firmissimum, secundum Philosophum; sed primum principium formatur de *ente* secundum quod dictum est. Sed, SI ENS NON DICERET UMUN CONCEPTUM, NON ESSET CERTUM DE QUO CONCEPTU ESSET VERUM; imo semper esset distinguendum. Dicendum [55] [igitur] quod, loquendo Logice,

(53) Ut patet 1. Physic. text. 6. Conf. circa hoc argumentum quæ posita sunt in *Præparat. Philosoph.* L. VI. n. 16.

(54) 4. Metaphys. c. 2. — 8. Metaphys. c. 2.

(55) De Anima. q. 21. n. 15.

[ens] dicit *unum* conceptum *univocum* communem omnibus entibus... Experimur [56] in nobis aliquam operationem et cognitionem quæ est *entis*, secundum rationem communiorem et universaliorem, et secundum majorem ambitum ejus quam sit ratio sensibilis, sive communis, sive particularis, sive cujuscumque determinati Generis. Aliter Metaphysica, quæ est scientia naturaliter nota, determinans et considerans *ens* secundum communitatem suam in quantum *ens*, non esset scientia.

5) CONCEPTUS *logicus* ENTIS, QUATENUS INDICAT REALITATEM EXISTENTIÆ SIVE IDEALIS SIVE ACTUATÆ, TAM UNIVERSALI GAUDET OBJECTIVITATE POSITIVA UT NON ULLA RES SIT DE QUA NON PRÆDICETUR, QUIA NULLA RES EST QUÆ NON SIT EXTRA NIHIL.

Hoc [57] nomen *ens*, sic *communissime* acceptum, dicitur ab actu *essendi*, sive ab *esse*... [Igitur] [58] omnino quod nulla res est, nihil est... Nihil [59] *est* nec *excogitari* potest quod sit extra rationem *entis*, in quantum *ens* [communissime acceptum]... [60] Sicut contradictoria ex rationibus propriis contradicunt, nec potest per aliquid manifestius hoc probari, ita non repugnantia ex rationibus propriis non repugnant, nec videtur posse ostendi nisi explicando rationes ipsorum ;... infinitum intelligimus per finitum... : ENS AUTEM PER NIHIL NOTIUS EXPLICATUR.

[Nam] aliud [61] est *confuse* intelligere et aliud *confusum* intelligere. Confusum idem est quod

(56) Par. 4. d. 43. q. 2. n. 8.

(57) De rer. Princ. q. 19. n. 4. (58) Ox. 2. d. 1. q. 4.n. 13.

(59) De rer. Princ. q. 1. n. 16. (60) Ox. 1. d. 2. q. 2. n. 31.

(61) Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 21. — Sciendum quod non est idem cognoscere *confusum* et *confuse*, nec *distinctum* et *distincte*. Nam *confusum potest distincte cognosci*, sicut animal, quod est confusum respectu hominis. Similiter *distinctum potest confuse cognosci*, sicut homo cognoscendo animal, vel quod sit ani-

indistinctum... Ex hoc [62] apparet causa, quare intellectus intelligit prius unum intelligibile quam aliud, licet species plurium sint ibi præsentes. Hoc enim non est a voluntate, cum tunc non habeat intellectus actum intelligendi; sed hujus causa est quia *singulare* unius fortius movet quam *singulare* alterius. Hoc dictum est de cognitione *confusa.*

De cognitione actuali *distincte* conceptorum, dico quod est e converso; quia primum sic conceptum est *communissimum*; et quæ sunt propinquiora sibi, sunt priora, et quæ sunt remotiora, posteriora sunt. Hoc sic probo, quia nihil concipitur *distincte* nisi quando concipiuntur *omnia* quæ includuntur in ratione ejus essentiali. ENS INCLUDITUR QUIDDITATIVE IN OMNIBUS CONCEPTIBUS QUIDDITATIVIS INFERIORIBUS. Ergo nullus conceptus inferior *distincte* concipitur nisi concepto *ente*. ENS AUTEM NON POTEST CONCIPI NISI DISTINCTE, quia HABET CONCEPTUM SIMPLICITER [63] SIMPLICEM. Ergo potest concipi distincte sine aliis, et alii non sine eo distincte concepto. Ergo *ens* est primus conceptus *distincte* conceptibilis... [Res itaque] non [64] concipiuntur in aliquo conceptu *quidditativo* nisi in conceptu *entis*. — Nihil enim [65] est in Universo ita imperfectum quin includat *esse*...; quia *esse* non est nobilissimus effectus Dei, sed imper-

mal. Illud autem est confusum, quod est indistinctum, distinguibile tamen sicut Genus. Cognoscere autem *confuse* est cognoscere quid dicitur per *nomen*, vel cognoscere in suo *universali* tantum; sed cognoscere quid *distincte* est cognoscere id per *principia propria* posita in sua definitione. (De Anima. q. 16. n. 2).

(62) Oxon. 1. d. 3. q. 2. nn. 24 et 25.

(63) Conceptum *simpliciter simplicem* voco, qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus *entis* vel ultimæ differentiæ. (Oxon 1. d. 3. q. 2. n. 21.).

(64) Ox. 1. d. 3. q. 3. n. 24. (65) Paris. 4. d. 1. q. 1. n. 7.

fectissimus, quia per se includitur in effectu ejus imperfectissimo.

6) Nulla res est, ne minima quidem, quæ distincte simul et totaliter exprimatur per conceptum entis *logicum*, quia *ens* non aliud dicit de quacumque re nisi quod ipsa non est nihil.

Dico [66] quod conceptus communis duobus est neuter formaliter ; et ita concedo quod conceptus *entis* [logicus communissimus] non est formaliter conceptus creati, nec increati.

[Sed] dico [67] quod quodcumque *ens* est in se *quid*, et habet in se aliquem gradum *determinatum* in entibus... ; quia [68] *cuilibet entitati* formali correspondet adæquate *aliquod ens*, vel aliquid *ens* entitate *tali*... Entitatem [69] enim aliquam esse *singularem* quæ nec sit entitas *ad se* nec *ad aliud* non videtur esse intelligibile. — Intelligo [70] aliquando non solum *ens*, sed *hoc ens*, vel substantiam *hanc*, non determinate concipiendo in intellectu meo *singulare* alicujus inferioris, puta *hoc animal*, vel *hunc lapidem*, sicut, quando video a remotis, prius apprehendo quod est *corpus* quam *animal*, et *animal* quam *hoc animal*.

[Sed] quæcumque entitas signata in re, vel est formaliter absoluta, vel formaliter ad alterum. Bene possibile est ab aliquibus abstrahi *conceptum indifferentem*, nec absolutum, nec relativum ; et tamen quodcumque signatum existens extra animam necessario et *determinate* est *hoc* vel *illud* ; ita quod indifferentia conceptus *abstrahibilis* a pluribus non concludit indifferentiam singularis *existentis* ad hoc vel illud. — Non [71] accipitur

(66) Ox. 1. d. 8. q. 3. n. 11. (67) Ox. 1. d. 19. q. 1. n. 3.
(68) Ox. 1. d. 4. q. 1. n. 2. (69) Ox. 1. d. 28. q. 3. n. 2.
(70) Quodl. q. 4. n. 29. (71) Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 29.

[ergo *ens*] ab aliqua realitate ut conceptus adæquatus realitati, sive ut *perfectus* conceptus illi realitati *adæquatus*, sed ut *diminutus* vel *imperfectus*. In tantum etiam quod, si illa realitas a qua accipitur, videtur *perfecte* et *intuitive*, intuens ibi non haberet distincta objecta formalia, scilicet *realitatem* et *modum*, sed idem objectum formale. Tamen intelligens *intellectione abstractiva*, propter intellectionis illius imperfectionem, potest unum habere pro objecto formali, licet non habeat alterum.

7) CONCEPTUS *logicus* ENTIS, CUM CONCEPTU QUIDDITATIVO SIVE EXPLICITE SIVE IMPLICITE ADDUCTUS AD EXPRIMENDAM REM, NON DICIT IPSE ISTAM REM NISI INDISTINCTE ET CONFUSE, QUAM CONCEPTUS QUIDDITATIVI DICUNT DISTINCTE ET PERFECTE.

Quando [72] intelligitur aliqua *realitas* cum *modo* intrinseco suo, ille conceptus non est ita simpliciter simplex quin possit *concipi* illa realitas absque modo illo : sed tunc est conceptus *imperfectus* illius rei. Potest etiam concipi sub illo modo, et tunc est conceptus *perfectus* illius rei... Requiritur igitur distinctio inter illud, [seu in illo] a quo accipitur conceptus *proprius*, non ut distinctio *realitatis* et *realitatis*, sed ut distinctio *realitatis* et *modi* proprii et *intrinseci* ejusdem : quæ distinctio sufficit ad habendum *perfectum* conceptum vel *imperfectum* de eodem, quorum *imperfectus* sit *communis* et *perfectus* sit *proprius*. Sed conceptus *Generis* et *Differentiæ* requirunt distinctiones *realitatum*, non tantum ejusdem realitatis *perfecte* et *imperfecte* conceptæ.

Istud potest sic declarari. Si ponamus aliquem intellectum perfecte moveri a colore ad intelligendum realitatem *coloris* et realitatem *differentiæ*,

(72) Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 27.

quantumcumque habeat perfectum conceptum [abstractivum] adæquatum primæ realitati, non tamen habet in hoc conceptum realitatis a quo accipitur Differentia, nec e converso ; sed habet ibi duo objecta *formalia*, quæ nâta sunt terminare conceptus proprios *distinctos*. Si autem tantum esset distinctio in re sicut *realitatis* et sui modi *intrinseci*, non posset intellectus habere proprium conceptum [intuitivum] illius *realitatis*, et non habere conceptum illius *modi intrinseci* rei, saltem ut modi sub quo conciperetur, licet ille modus non conciperetur, sicut de singularitate concepta et modo sub quo dicitur concipi ; sed in illo *perfecto conceptu* haberet unum objectum adæquatum illi, scilicet *rem sub modo*.

8) Conceptus *logicus* entis non dicit unam realitatem super quam conceptus *quidditativi* adducerent aliam realitatem, sicuti faciunt Genus et Differentiæ.

Potest [73] argui : Genus habet Differentias, et sunt extra rationem Generis : nihil autem est quod subterfugiat rationem *entis*... Præterea, omne *indeterminatum* descendit in inferiora per aliquid additum contrahens, sicut Genus contrahitur per Differentias, Species per principia Individuantia ; sed *enti* non potest fieri talis additio contrahens. Probatio : quia illud additum esset *ens*, aut non ; si sic, ergo substantia quæ includeret illud additum, esset *ens* bis, et sic esset nugatio dicere substantiam. Si vero sit *non ens*, tunc non descenderet *ens* in substantiam per aliquid *non ens*, et illud etiam *non ens* esset de ratione substantiæ, per quod descenderet in eam : et tunc quærerem sicut prius, et esset processus in infinitum.

(73) De Anima, q. 21, n. 11.

De [74] descendu *indeterminati* descendentis in inferiora, dicendum quod *duplex* est indeterminatum descendens in inferiora. Unum quod descendit in inferiora per aliquid *additum*, et tale dicit totum quod inferius, tamen per modum partis determinantis, ut differentia: et tale non est ipsum *ens*. Aliud autem est commune indeterminatum, quod dicit *totum* illud quod dicunt inferiora per modum totius, nec expectat terminari per aliud, ut Species respectu Individuorum. Duo enim individua se totis in specie conveniunt, et in numero differunt, et tale commune non descendit in inferiora per aliquid additum. Sic autem *ens* est commune ad Deum et ad decem Prædicamenta, et ad substantiam et [ad] accidens. NIHIL ENIM EST IN SUBSTANTIA ET ACCIDENTE QUOD NON SIT ENS; et ideo statim sub ipso [*ente*], sine *addito*, est substantia, vel [75] accidens.

Ex [76] istis habeo [primo] quod *ens* non est Genus. Quod patet per Philosophum, et per rationem; quia Differentia est extra naturam Generis, sicut *rationale* est extra rationem *animalis*, in quantum animal: alioquin omne animal esset rationale. NIHIL AUTEM EST, NEC EXCOGITARI POTEST, QUOD

---

(74) De Anima. q. 21. n. 13.

(75) Non ergo [*ens*] reducitur ad prædicabile Generis, vel Speciei subalternæ, vel Differentiæ, sed Speciei specialissimæ. Vel potest dici sustinendo, quod sit Genus, vel *quasi* Genus secundum Avicennam, quod descendit in inferiora per addita, quæ sunt etiam idem *realiter*, non tamen *formaliter*. Nec tamen ex hoc sequitur quod, secundum se, sint non entia, sicut non sequitur: homo secundum se non est albus; ergo secundum se est non albus; quia nec ex ratione humanitatis habet quod sit albus, nec non albus; *entis* ergo Differentiæ non per rationem Differentiæ sunt entia; nec tamen sequitur quod per rationem Differentiæ sint non entia. (De Anima. q. 21. n. 13.)

(76) De rer. Princ. q. 1. n. 16.

SIT EXTRA RATIONEM ENTIS, IN QUANTUM ENS. Secundo habeo : quod... DEUS [77] SUB RATIONE DEITATIS, UT IN SE, EST CONTENTUS SUB ENTE, quod est per se objectum primum intellectus nostri. Igitur Deus, ut in se, est per se objectum intellectus nostri.

9. Quod in conceptum compositum Dei efformandum conceptus logicus entis sicut et in conceptum creaturarum ingrediens, de omnibus, scilicet de Deo et creaturis, solummodo sed æque dicit quod non sunt nihil.

QUOD [78] est causa entitatis aliis, est maxime *ens*... Cum igitur Deus sit causa entitatis aliis et dicatur maxime *ens*, oportet quod *ens* dicatur de Deo et creaturis univoce...

Sic, in proposito, omnia entia habent attributionem ad *Ens* Primum, quod est Deus, vel alia entia creata ad substantiam : tamen, hoc non obstante, potest ab omnibus istis abstrahi unus conceptus communis significatus hoc nomine *ens*... Sic [79] autem *ens*, [videlicet conceptus *entis*], est commune ad Deum et ad decem Prædicamenta, et ad substantiam et accidens. NIHIL ENIM EST IN SUBSTANTIA ET ACCIDENTE QUOD NON SIT ENS. [Quod [80] autem] intellectus noster per conceptum *entis* [possit] distinguere Deum a creatura, falsum est. Per conceptum enim *entis* cognoscimus Deum *confuse* tantum, prout habet cum aliis unum conceptum communem.

(77) Par. Prolog. q. 3. n. 4. (78) De Anima. q. 21. n. 7.

(79) ...Nomine *ens*, qui est unus, Logice loquendo, licet non [unus], naturaliter et Metaphysice loquendo. (Ibid. n. 14 et n. 13.) (80) Ibid. n. 7.

Dicendum [81] [igitur] quod *ens* dictum de Deo essentialiter et [de] creatura, dicitur prædicari per modum *universalis* : non quia [*ens*] sit aliquod Universalium, sed quod prædicatur per aliquem modum *similem* alicui modo Universalis : prædicatur enim *in quid*, sicut Genus.

10. Quod conceptus logicus entis, sicut de creaturis ita de Deo dicens quod non est nihil, non ea ratione dicit quamlibet entitatem communem qua Deus et creaturæ extra nihil constent.

Dicent : Deus [82] formaliter est *ens*. *Ens* autem dicit conceptum dictum de Deo *in quid*, et iste conceptus non est proprius Deo, sed communis sibi et creaturis... Ergo oportet, ad hoc quod fiat *proprius*, quod determinetur per aliquem conceptum determinantem. Ille determinans se habet ad conceptum *entis* sicut conceptus *qualis* ad conceptum *quid* ; et, per consequens, ut conceptus Differentiæ ad conceptum Generis. — Ad [83] argumentum. Concedo quod iste conceptus [*ens*] dictus de Deo et de creatura *in*

(81) Paris. 1. d. 8. q. 5. n. 14. — Sicut aliud est *univocum prædicatum* [et] aliud est *univoce prædicari* stricte loquendo... ita aliud est prædicatum esse *quid* et aliud [est] *in quid* prædicari. In omni enim Genere est invenire *quid*... nec tamen quodlibet cujuscumque Generis prædicatur *in quid* et de quocumque, sed tantum de suo inferiori in cujus ratione essentiali includitur. (Oxon. 3. d. 7. q. 1. n. 5.) Dico quod aliud est prædicare *quid* et prædicari *in quid*. Sola enim substantia prædicat *quid* ; sed quodlibet prædicatur *in quid* quando est *quid* suppositi de quo prædicatur, non tamen prædicat *quid*. Et sic in omni Genere est *quid*... Prædicatum potest esse in se Species et non prædicari ut Species suppositi, ut cum dicitur : *album est homo*. Species igitur prædicatur per se et *in quid* de individuo cujus est species. (Paris. 3. d. 7. q. 1. n. 5.).

(82) Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 1. (83) Ibid. n. 26.).

quid, contrahitur per aliquos conceptus dicentes *quale* contrahentes. Sed ipse conceptus dictus *in quid* non est conceptus *generis*, nec illi conceptus dicentes *quale*, sunt conceptus Differentiarum; quia iste conceptus quidditativus est communis ad finitum et infinitum, quæ communitas non potest esse in conceptu Generis. Isti etiam conceptus contrahentes [*ens*], dicunt *modum intrinsecum* ipsius contracti, et non aliquam *realitatem* perficientem illam. *Differentiæ* autem non dicunt *modum intrinsecum* realitatis alicujus Generis; quia, in quocumque gradu intelligatur animalitas, non propter hoc invenitur rationalitas vel irrationalitas esse modus intrinsecus animalitatis; sed adhuc intelligitur animalitas in tali gradu, ut perfectibilis a rationalitate vel irrationalitate.

Conceptus [84] [enim] *speciei* non est tantum conceptus *realitatis* et *modi intrineeci* ejusdem realitatis, quia tunc albedo posset esse Genus et gradus intrinseci albedinis possent esse Differentiæ specificæ. Illa autem per quæ *commune aliquod* contrahitur ad Deum et creaturam sunt *finitum* et *infinitum*, quæ dicunt gradus intrinsecos ipsius [communis]. Ergo ista contrahentia non possunt esse vere Differentiæ, nec cum contracto constituunt ita *compositum conceptum* sicut oportet conceptum *speciei* esse conpositum. Imo conceptus ex tali contracto et contrahente est simplicior quam possit esse conceptus Speciei... Si [85] [enim] cujuslibet Universalis ponitur esse proprium *individuum*, puta in re proprium individuum *animalis*, proprium individuum *hominis*, etc., tunc non tantum *conceptus* Generis est potentialis ad *conceptum* Diffe-

(84) Ox. 1. d. 8. q. 3. n. 17. (85) Ox. 1. d. 8. q. 3. n. 29.

rentiæ, sed proprium *individuum* Generis est potentiale ad proprium *individuum* Differentiæ. Si autem accipiamus proprium individuum hujus conceptus *ens*, quod individuum est in Deo, et proprium individuum hujus quod est *infinitum*, IDEM INDIVIDUUM EST, NEC EST POTENTIALE AD SE IPSUM.

11. Quod in compositum conceptum Dei efformandum ingrediuntur, cum conceptu entis logico, conceptus quidditativi dicentes rationes formales perfectionum a creaturis abstractas.

Hoc [86] probatur per auctoritates Sanctorum, Augustini (15. *de Trin.* cap. 4 et 5.) et Anselmi (*de libero arbitr.*) et Philosophi (12. *Metaphys.*). Hoc etiam Magistri tractantes de Deo et de his quæ cognoscuntur de Deo, OBSERVANT UNIVOCATIONEM ENTIS IN MODO DICENDI, LICET VOCE HOC NEGENT.

Non [87] asserendo [tamen], quia non consonat opinioni communi, potest dici quod non tantum in conceptu [quiddativo] *analogo* conceptui creaturæ concipitur Deus, qui scilicet sit *omnino alius* ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu *aliquo* [88] *univoco* sibi et creaturæ.

(86) Paris. 1. d. 3. q. 1. n. 7.

(87) Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 5. « Non asserendo », inquit Doctor Oxonii docens. Et hoc asseruit tamen fortissime in eadem disputatione Oxonii facta, (n. 10.) ubi dixit, quod « negata univocatione entis, non posse concludi aliquid de Deo. » Et victoriam systema Agnosticorum videtur reportare integram ex negata univocatione entis. Ratio est quia, Parisiis legens, Doctor postea affirmaverit : « ab omnibus magistris tractantibus de Deo univocationem entis observari in modo dicendi, licet voce hoc negent. » (Editor).

(88) Et ne fiat contentio de nomine *univocationis*, conceptum univocum dico qui ita est unus, quod ejus unitas sufficit

Omnis [89] [enim] inquisitio de Deo supponit intellectum habere *conceptum eumdem univocum*, quem accipit ex creatûris. [Probatur]. Omnis inquisitio Metaphysica de Deo procedit sic, scilicet considerando *formalem rationem* alicujus, et auferendo ab illa ratione formali *imperfectionem* quam habet in creaturis, et *reservando* illam rationem *formalem*, et attribuendo sibi omnino *summam* perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione *sapientiæ*, vel *intellectus*, vel *voluntatis*. Consideratur enim primo in se et secundum se : et ex hoc quod ratio istorum non includit formaliter *imperfectionem* aliquam, nec *limitationem*, removeantur ab ipsa imperfectiones quæ concomitantur eam in creaturis, et, reservata eadem ratione sapientiæ et voluntatis, *attribuuntur* ista Deo perfectissime. Ergo OMNIS INQUISITIO DE DEO SUPPONIT INTELLECTUM HABERE CONCEPTUM EUMDEM UNIVOCUM QUEM ACCIPIT EX CREATURIS.

12. Quod conceptus quidditativi, conceptum Dei compositum constituentes, nisi perfectiones quas ponunt, essent ejusdem rationis formalis in creaturis ac in Deo, non darent aliquid ex creaturis de Deo concludendum.

QUOD si dicas : non... omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eumdem univocum quem accipit ex creaturis.... sed *alia* est *formalis ratio* eorum quæ conveniunt Deo : ex hoc sequitur inconveniens,

---

ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem. Sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno, sine fallacia æquivocationis, concludantur inter se unum. (Ibid. n. 5.) (89) Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 10.

scilicet quod EX NULLA RATIONE PROPRIA EORUM, PROUT SUNT IN CREATURIS, POTEST CONCLUDI ALIQUID DE DEO, quia *omnino* alia et alia ratio est istorum et illorum. Imo non magis concluderetur quod Deus est sapiens formaliter ex ratione sapientiæ quam apprehendimus ex creaturis, quam quod Deus est formaliter lapis. Potest enim conceptus aliquis alius a conceptu lapidis creati formari, ad quem conceptum lapidis, ut est idea in Deo, habet lapis iste attributionem, et ita formaliter dicetur : Deus est *lapis*, secundum istum conceptum [90] *analogicum*, sicut [Deus est] *sapiens*, secundum illum conceptum *analogicum*.

13. Quod perfectiones per conceptus quidditativos dictæ de Deo et de creaturis juxta eamdem rationem formalem, trancendunt, quatenus in Deo sunt, omnia Genera creaturarum.

SED [91] tunc est dubium. Qualia sunt illa prædicata quæ dicuntur de Deo formaliter, ut *sapiens*, *bonus*, etc ? — Respondeo quod *ens* prius dividitur in *infinitum* et *finitum* quam in

---

(90) Aliter dicitur quod sunt *duo* conceptus, *propinqui* tamen, et propter istam propinquitatem videntur esse *unus* : et est certus de uno, hoc est, de illis duobus *confuse* conceptis, vel certus est de illis sub unitate conceptis : dubius est autem de illis duobus *distincte* conceptis. (Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 6.) Sed contra : Impossibile est concipere *duos* conceptus aliquorum habentes analogiam et ordinem ad invicem nisi prius concipiantur illi conceptus *ut distincti*. Igitur, si concipias *ens*, ut est analogum Deo et creaturæ, et habeat *duos* conceptus habentes ordinem et analogiam, oportet ut prius cognoscas conceptum Dei *in se*, et [conceptum] creaturæ *in se*. Igitur *prius* iste novit quod iste conceptus non est ille. Igitur non cognoscimus Deum secundum aliquem conceptum sibi proprium per conceptus creaturarum. Quod est probandum. (Paris. 1. d. 3. q. 1. nn. 4 et 5).

(91) Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 18.

decem Genera ; quia alterum istorum, scilicet ens *finitum*, est commune ad decem Genera. Ergo quæcumque conveniunt *enti*, ut [*ens* est] *indifferens* ad finitum et infinitum, vel ut est *proprium* Enti Infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad Genus, sed ut prius ; et, per consequens, ut est *transcendens* et extra omne Genus. QUÆCUMQUE SUNT COMMUNIA DEO ET CREATURÆ, SUNT TALIA QUÆ CONVENIUNT *enti* UT EST INDIFFERENS AD FINITUM ET INFINITUM. Ut enim conveniunt Deo, sunt infinita ; ut creaturæ, sunt finita. Ergo illa per prius conveniunt *enti* quam *ens* dividatur in decem Genera et, per consequens, QUODCUMQUE TALE EST TRANSCENDENS... De quocumque formaliter dicto de Deo, dico quod nihil tale est in Genere... quia nihil dicitur de Deo formaliter quod est limitatum. Quidquid autem est alicujus Generis, quomodocumque sit illius Generis, est necessario limitatum. Dico [92] [igitur] quod nihil alicujus Generis dicitur de Deo et, sicut *absoluta*, ita *relationes* quæ formaliter dicuntur de Deo, non sunt alicujus Generis, sed transcendentia et passiones *entis in communi* ; quia quidquid convenit *enti* in quantum est *indifferens* ad infinitum et finitum, convenit ei prius quam dividatur in Genera : et ita est *transcendens*.

14. Quod rationes formales perfectionum a creaturis abstractæ et de Deo dictæ, creaturarum genera transcendunt ratione sui modi intrinseci qui est in Deo infinitas omnimoda.

AD [93] multos conceptus proprios de Deo possumus pervenire, qui non conveniunt creaturis, cujusmodi sunt conceptus *omnium* perfectionum *simpliciter* in *summo*. Et per-

(92) Ox. 2. d. 1. q. 4. n. 15. (93) Ox. 1. d. 3. q. 2. n. 17.

fectissimus conceptus (in quo quasi in quadam descriptione perfectissime cognoscimus Deum) est concipiendo omnes perfectiones simpliciter et in summo. Tamen conceptus perfectior et simplicior nobis possibilis est conceptus *entis simpliciter infiniti*. Iste enim [est] simplicior quam conceptus *entis boni*, vel *entis veri*, vel aliquorum similium : quia *infinitum* non est quasi *attributum*, vel *passio entis* [transcendentis] sive ejus [*entis*] de quo dicitur ; sed dicit *modum intrinsecum* illius entitatis, ita quod, cum dico : *Ens infinitum*, non habeo conceptum quasi per accidens ex subjecto et passione, sed conceptum per se subjecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis, sicut *albedo intensa* non dicit conceptum per accidens, sicut *albedo visibilis*. Imo *intensio* dicit gradum *intrinsecum* albedinis in se. Et ita patet simplicitas hujus *conceptus*, scilicet [94] : *Ens infinitum*.

Et [95] ita patet solutio ad dubium : quod... Deus non [cadit] sub Genere Prædicamenti, cujus communitas consistit in *aliqua re communi* illis quæ sub Genere sunt ; DEO AUTEM ET CREATURÆ NIHIL REALE EST COMMUNE. — *Ens* [enim] [96] ut *immediate* indifferens ad decem Genera, est præcise *ens finitum*. Finitum tamen et infinitum non dividunt *ens* nisi *ens quantum* : quia, secundum [97] Philosophum,

---

(94) Si autem dicis de Summo Bono vel de Summo Ente, quod illud dicit modum intrinsecum *entis*, et includit virtualiter alios conceptus, respondeo : quod, si *summum* intelligatur comparative, sic dicit respectum *ad extra* ; sed *infinitum* dicit conceptum *ad se* : si autem intelligatur absolute *summum*, hoc est, quod ex natura rei non possit excedi, perfectio illa expressius concipitur in ratione *Infiniti Entis*. Non enim *summum* bonum indicat in se utrum sit *finitum* vel *infinitum*. (Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 17.).

(95) De rerum Principio, q. 19. n. 7. (96) Quodl. 5. n. 26.

(97) 1. Physic. text. 15. Prima igitur divisio logica *entis* est partitio in ens *non quantum* et in ens *quantum*. Et *ens quan-*

finitum et *infinitum* quantitati congruunt. — Quantus [98] est Deus? Negandum est quæstio esse rationabilis si negetur in Deo quantitas. Si autem concedatur, quæstio erit rationabilis. Sed tunc concedendum est esse quantitas *virtutis* non *molis*... Concedo quod nulla differentia de Genere *quantitatis* convenit Deo, nec aliqua passio illius Generis convenit Deo, sed *passio transcendens*.

Res [99] [igitur], prima sui divisione, dividi potest in rem *creatam* et [in rem] *increatam* ; sive — in rem *a se* et in rem *ab alio* habentem esse ; — sive in rem *necessariam* et rem *possibilem* ; — sive in rem *finitam* et *infinitam*.

Res autem increata, a se, infinita, et necessaria *Deus* est.

Res autem creata, ab alio, possibilis, et finita communi nomine dicitur *creatura*...

[Et] Deus [100] distat in infinitum a creatura, etiam suprema possibili si qua daretur, non propter aliquam distantiam *mediam* inter extrema, sed propter infinitatem unius extremi ; ...quia, quando inter extrema nulla est *distantia media*, sed ipsa dicuntur præcise distare ratione extremorum inter se, tanta est distantia quantum est majus extremum... Ibi [101] nulla est [enim] *distantia media* inter extrema, sicut est, in Genere *quantitatis*, de media distantia inter duo puncta, vel duo loca, vel qualescumque terminos tales. Tanta præcise est distantia inter illa extrema, quantum est extremum *nobilius*, vel *existens*.

---

tum dividitur in *infinitum* et in *finitum*. Hoc oportet memoria retinere ; quia Relationes in Divinis nec sunt *finitæ* nec *infinitæ*, quia sunt *non quantæ*. (Editor).

(98) Oxn. 1. d. 19. q. 1. n. 7. (99) Quodl. Præfat.

(100) Ox. 1. d. 2. q. 2. n. 29. (101) Par. 4. d. 1. q. 1. n. 10.

[Patet [102] ex dictis] quod DEUS ET CREATURA NON SUNT PRIMO DIVERSA IN CONCEPTIBUS ; TAMEN SUNT PRIMO DIVERSA IN REALITATE, QUIA IN NULLA REALITATE CONVENIUNT.

15. Quod Deus, transcendens perfectiones creaturarum non tamen ita quod sint alterius rationis formalis in eis et in ipso, transcendit eas et omnia infinite, et magis quam ens transcendit non ens.

QUANDO [103] extrema sunt *immediata*, tanta præcise est eorum distantia quantum est extremum alterum majus. [Ergo] TANTA EST DISTANTIA DEI A CREATURA, ETIAM SUPREMA POSSIBILI FORE, QUANTUS EST DEUS. Et ideo, si poneretur suprema creatura possibilis, adhuc Deus distaret ab illa in infinitum, quia est infinitus.

[Arguitur. Pari modo] inter [104] terminos, puta *nihil* et *ens*, est distantia infinita... quia omni distantia finita contingit intelligere majorem ; sed nulla major potest intelligi quam illa quæ est inter *nihil* et *ens*. — Et confirmatur etiam quia inter quæcumque *contradictoria* est distantia *æqualis*. Ergo est æqualis distantia inter *nihil* et *aliquid*, et inter *Deum* et *non Deum*. Sed inter Deum et non Deum est distantia infinita. Ergo inter alia.

Item aliter confirmatur.... quia æqualis est distantia inter *duo* contradictoria et inter *omnia* ; sed inter *totum ens* et *purum nihil* est infinita distantia, eo modo quo possibile est sub *ente* creabili contineri infinitas (in tantum quod super illam non

(102) Ox. 1. d. 8. q. 3. n. 11. (103) Ox. 4. d. 1. q. 1. n. 11.
(104) Ox. 4. d. 1. q. 1. nn. 6. et 11.

potest nisi virtus infinita). Ergo æqualis est inter *animam* et *non animam*, sive inter quodcumque creabile et ejus negationem.

[Respondeo]. Ratio principalis non videtur concludere, quia... *nihil* non distat ab aliquo nisi *deficiendo*. Non plus autem deficit *nihil* ab *ente* quam *ens* illud ponat. — Præterea... improbatur sic : quia in una contradictione est major contradictio quam in alia. Plus distat *Deus* a *non Deo* quam *anima* a *non anima*, quia nulla virtus potest facere de *non Deo Deum*, nec e converso ; aliqua autem potest facere de *non anima animam*. Si autem quælibet [distantia] esset infinita, nulla posset esse major, quia infinitum non potest excedi. Patet [105] [igitur] de distantia illa, quæ ponitur inter Deum et creaturam, quæ ponitur infinita ab omnibus.

Sed inter extrema contradictionis nulla est media *positiva* distantia, quia contradictoria non habent medium. Ergo tanta est distantia inter contradictoria, quantum est extremum nobilius, ut inter terminos creationis *esse* et *non esse*, *gratiæ* et *non gratiæ*. Extremum nobilius, ut *esse* gratiæ, est finitum. Ergo et distantia inter illa erit finita. Et ideo, licet sit *æqualis incompossibilitas* inter omnia contradictoria, non [est] tamen *æqualis distantia*; quia non est æqualis omnium extremorum contradictionis. DICITUR ENIM DISTANTIA INTER CONTRADICTORIA INFINITA [106], id est INDETERMI-

(105) Paris. 4. d. 1, q. 1. n. 10.

(106) Cum dicitur quod non contingit intelligere majorem [distantiam] istâ [posita inter contradictoria], dico quod falsum est positive, verum est autem *permissive*. Hoc est dictu, quod aliqua distantia ponit majorem remotionem quam ista, et una contradictio quam alia ; sed ista permittit quamcumque maximam, quia in maxima salvatur. Exemplum. Plus

NATA, quia non determinat sibi *maximam* neque *minimam*. Sequitur oppositio contradictionis ad *minimam* oppositionem, quia non potest ita parum recedi ab uno contradictoriorum quin statim fiat sub alio extremo. Permittit etiam distantiam *maximam*, quia, si esset major maxima possibili, adhuc contradictoria dicerentur divisim de illa.

Ad [107] probationes [igitur] de *quibuscumque* contradictoriis, dico quod, licet quæcumque contradictoria sint æque incompossibilia inter se, non tamen æque distantia. Plus enim distat *Deus* a *non Deo*, quam *album* a *non albo*, sicut processit prima ratio; quia extremum positivum est majus in comparatione ad negationem. Per idem patet... quod *totum ens creatum* plus excedit *nihil* quam *anima* excedit *non animam*; sicut *totum ens creabile* in se est perfectius quam *anima*. Tamen ÆQUE INCOMPOSSIBILIS EST NON ANIMA CUM ANIMA, SICUT NIHIL CUM TOTO ENTE. — Quod [108] si fingas infinitatem ex parte *nihil*, hoc nihil est ;... quia, COMPARANDO NIHIL AD NIHIL, NULLA EST DISTANTIA.

16. Quod de Deo, omnia creata infinite transcendente, non possumus ex creaturis cognoscere omnia cognoscibilia.

UTRUM [109] viator ex puris naturalibus possit scire omnes veritates scibiles de Deo? Quod sic, videtur. Viator potest scire omnem scientiam Metaphysicam ; ergo ex puris

perfectionis ponit asinus intensive quam animal, tamen animal plus permittit, sive salvari potest in aliquo perfectiori quam sit asinus, quia [salvatur] in homine. Et quod sic est *maximum*, scilicet *permissive*, non est *formaliter maximum*. (Oxon. 4. d. 1. q. 1. n. 12.). (107) Ox. 4. d. 1. q. 1. n. 13.

(108) Ox. 4. d. 1. q. 1. n. 11. (109) Par. Prol. q. 3. nn. 1. et 7.

naturalibus potest habere perfectissimum actum Metaphysicæ. Sed ille actus est[110] felicitatis. [Philosophus] vult quod felicitas consistit in perfectissimo actu speculationis veritatis, quæ est[111] actus sapientiæ ; sed ultra actum felicitatis, non est actus perfectior. — Dicendum[112] quod actus sapientiæ intellectualis non est felicitas nisi secundum *quid*, ordinatus ad visionem Essentiæ Divinæ. Unde felicitas secundum quod posuit Philosophus in vita ista possibilis haberi, non est felicitas *simpliciter*, sed tantum secundum *quid*.

Arguitur[113] principaliter contra opinionem Philosophorum. Cognitio [Dei et] substantiarum separatarum est nobilissima, quia est circa nobilissimum genus. Ergo cognitio eorum, quæ sunt *propria* eis, est maxime nobilis et necessaria. Nam illa *propria* eis sunt nobiliora et perfectiora cognoscibilia quam illa in quibus conveniunt cum sensibilibus. Sed illa *propria* non possumus cognoscere ex puris naturalibus. Probo. Quia, si in aliqua scientia naturaliter possibili, traderentur hæc propria, hoc esset in Metaphysica ; sed ipsa non est possibilis naturaliter a nobis haberi de propriis passionibus istarum substantiarum separatarum, ut patet dupliciter. Et primo sic. Quia illa non includuntur *virtualiter* in primo subjecto Metaphysicæ, scilicet in *ente*[114]. Secundo... quia non cognoscuntur talia,

(110) 1. Ethic. c. 13. (111) Ex 6. Ethic.

(112) Par. Prol. q. 3. n. 7. (113) Ox. Prol. q. 1. n. 14. n. 16.

(114) Nullus conceptus communis creaturæ facit conceptum proprium Dei ; quia nihil potest facere conceptum proprium de aliquo, quod non contineat essentialiter, vel virtualiter ; essentialiter sicut homo animal ; virtualiter ut subjectum propriam passionem ; sed NULLA CREATURA PER SE, NEC OMNES SIMUL CONTINENT DEUM, NEC ESSENTIALITER, NEC VIRTUALITER... Sed nullum conceptum possumus habere perfectiorem conceptu creaturæ pro statu viæ, nec de Deo, nec de alio, nisi

cognitione *propter quid*, nisi cognoscantur propria subjecta, quæ subjecta includunt talia *propter quid*. Sed propria subjecta eorum non sunt a nobis naturaliter cognoscibilia. Nec cognoscuntur illa propria eorum *demonstratione quia*, videlicet ex effectibus. Nam effectus vel relinquunt intellectum dubium quoad ista, vel adducunt in errorem. Quod apparet ex proprietatibus Primæ Substantiæ immaterialis in se. Proprietas enim Naturæ ejus est quod sit communicabilis tribus : sed effectus non ostendunt istam proprietatem, quia non sunt ab Ipso in quantum [est] *trinus*. Et, si ab effectibus arguatur ad causam, magis ducunt in oppositum et in errorem ; quia in nullo effectu invenitur una natura numero nisi in uno *supposito*. Proprietas etiam Istius Naturæ ad extra est causare *contingenter* : et, ad oppositum hujus, magis deducunt effectus in errorem, sicut patet per opiniones Philosophorum ponentium Primum [115] *necessario* causare.

[Attamen] de Substantiis separatis sunt aliquæ veritates immediatæ. Accipio tunc aliquam veritatem talem primam et immediatam, et sit A. In ista includuntur multæ veritates mediatæ, puta omnes quæ particulariter enuntiant communia ad prædicatum de communibus ad subjectum.

---

causatum ex conceptu creaturæ, qui conceptus est causa *æquivoca*. (De Anima, q. 21, n. 8.).

(115) De proprietatibus etiam aliarum substantiarum patet hoc idem, quia effectus magis ducunt in sempiternitatem, et æternitatem, et necessitatem earum, quam in contingentiam et novitatem. Similiter videntur Philosophi ex motibus concludere quod numerus istarum substantiarum separatarum sit secundum numerum motuum cœlestium. Similiter, quod illæ substantiæ sunt naturaliter beatæ et impeccabiles, sicut Philosophi posuerunt ; quæ omnia absurdissima sunt. (Oxon. Prolog. q. 1, n. 14.).

Dicantur B, C. Ista vera *mediata* non habent evidentiam nisi ex illa *immediata*. Ergo non sunt nata sciri nisi ex ista immediata intellecta. Si igitur aliquis intellectus possit intelligere terminos B, C. et componere eos ad invicem, non autem posset intelligere terminum A. nec, per consequens, ipsos A. B ; sed tunc erit intellectui suo propositio neutra. Ita est de nobis ; quia conceptus quosdam communes habemus de substantiis immaterialibus et materialibus, et ipsos possumus ad invicem componere. Sed istæ complexiones non habent evidentiam nisi ex veris immediatis quæ sunt de illis quidditatibus sub ratione propria et speciali, sub qua ratione *non* concipimus istas quidditates ; et ideo nec scimus illas veritates generales de conceptibus generalibus... [Ergo] oportet dicere conceptum qui potest fieri de Deo virtute creaturæ, esse *imperfectum*; qui autem fieret virtute Ipsius Essentiæ, esse *perfectum*. Sicut ergo dictum est de conceptu *generali* et *speciali*, ita dicatur secundum aliam viam de *imperfecto* et [de] *perfecto* conceptu.

Ex [his][116] arguitur sic. Si omnis cognitio nostra de Deo naturalis est *indistincta*, igitur *imperfecta* ; sed talis non potest quietare appetitum nostrum ad cognoscendum Deum ; quia, si indistincta et imperfecta cognitio quietaret, igitur in quocumque in quo illud subjectum indistincte potest a nobis cognosci, ibi possemus quietari. Sed non repugnat [Deo], ex ratione sui, quod *quasi indistincte* in creatura repræsentetur, et ibi *indistincte* cognoscatur. Ergo in creatura possumus quietari et sic beatificari. Quod falsum est.

(116) Paris. Prolog. q. 3. n. 5. et n. 6.

17. Quod est aliqua notitia nobis possibilis de Deo perfectior omni notitia de Deo naturali.

Per prædicta patet ad tertium articulum, scilicet, quod est aliqua notitia nobis [de Deo] possibilis, quæ sit perfectior omni notitia quam habere possumus ex *naturalibus*. Et hoc probatur sic. Possibile est nobis *distincte* cognoscere finem humanorum actuum. Quæro igitur an possum cognoscere Deum clarum in se intuendum esse finem humanorum actuum, an non? Si sic, habetur propositum, cum illum ex naturalibus non possimus habere. Et ita sequitur quod felicitas nostra non sit actus *naturalis*, cum ille actus non sit naturalis. Si autem non possumus cognoscere Deum sic esse finem nostrum, et tamen necessarium est nobis hoc cognoscere : ergo possumus percipere quod ratio naturalis deficit, et, per consequens, [possumus] intelligere quod sit aliqua cognitio *supernaturalis* nobis possibilis.

[Dices] : [117] Sensus ex puris naturalibus potest attingere ad omnem sensationem sibi possibilem. — Respondeo negando consequentiam. Quia majoris perfectionis est natura capax quam sit illa [perfectio] ad quam habet virtutem activam. Unde *imperfectionis* est quod potentiæ *sensitivæ* possint ex *naturalibus* suam perfectionem acquirere, et *perfectionis* est quod potentiæ *rationales* ultimam perfectionem non possunt habere ex puris naturalibus ; quia superiora ordinantur ad majorem perfectionem quam ex puris naturalibus possint habere. Nec per hoc vilifico naturam superiorem, sed dignifico ; quia quantum tu, Physice, das potentiæ superiori, tantum ego. Omnem perfectionem quam tu ponis

(117) Par. Prolog. q. 3. nn. 1 et 7.

quod possit acquirere ex naturalibus, hanc et pono ego. Et ultra pono quod potest recipere perfectionem ultra omnem illam quam potest ex naturalibus habere. Ideo tu magis illam vilificas.

Ex dictis [118] patet responsio ad quæstionem : quod aliquas veritates possumus ex naturalibus cognoscere de Deo, et aliquas non : quia quæcumque ex his quæ in effectibus sunt nota de Deo, possunt a nobis cognosci de Deo, quia per demonstrationem *quia est*, possumus concludere illa inesse Deo ; sed multa possunt esse nobis nota de Deo in effectu, ut patet in scientiis Philosophorum ; ideo plura, per demonstrationem *quia*, possumus scire naturaliter de Deo. — Et, ex opposito, [patet] quod, quia multæ veritates scibiles de Deo non possunt esse notæ ex his quæ relucent ex effectibus, ideo multæ sunt veritates scibiles de Deo secundum se, quas naturaliter non possumus scire de Deo. *Supernaturaliter* tamen possumus.

18. Utrum Theologia sit distincta a reliquis scientiis Philosophicis et prior omnibus.

Si ulterius [119] quæritur : si Theologia sit distincta a scientiis Philosophicis ? Dicendum est quod sic. Tum quia habet aliquod subjectum formale aliud, quia subjectum illius est *singulare*. Secundum vero Aristotelem, subjectum aliarum [scientiarum] est aliquod *universale*. Tum quia hoc patet discurrendo per alias scientias. Subjectum in Physica est corpus *mobile*, vel *ens* mobile ; Deus vero non est mutabilis. Subjectum in Mathematica, est *quantitas* ; Deus non est quan-

(118) Ibid. q. 3. n. 6.

(119) Paris. Prolog. q. 3. quæstiunc. 3. n. 15.

tus, nisi *virtualiter*. Similiter, Deus non est *subjectum* in Metaphysica, nec potest alia scientia de Deo esse quam ista, quia tantum una potest esse de Ipso.

Sed quæritur : An hæc sit prior aliis ? Dicendum quod sic, quia cum sit duplex prioritas in scientia, scilicet ex *nobilitate* subjecti et ex *certitudine* notitiæ, hæc [scientia, scilicet Theologia], est utroque modo certissima, quia habet objectum nobilissimum, et principia secundum se certissima sunt. Patet [120] quod ordo scientiarum, secundum eminentiam, stat ad aliquod unum tantum ; quia non possunt duæ esse scientiæ simpliciter primæ. ISTAM UNAM EMINENTISSIMAM ET SOLAM DICO ESSE THEOLOGIAM, quæ sola est primo de primo subjecto Theologiæ.

19. Utrum Theologia accipiat sua principia ab alia scientia quæ sit illi superior, seu an sit subalternata alicui scientiæ.

SED ulterius [121] quæritur an [Theologia] sit subalternata alicui alteri scientiæ ? Dicendum quod non. Quia scientia *subalternata* accipit sua *principia* a *superiori* scientia ; nec cognoscit ea nisi quia sunt [nota] per experientiam, aut quia reducuntur in principia in [scientia] superiori. Sed hoc non contingit in hac scientia ; quia nullum aliud subjectum potest includere virtualiter [Theologiæ] subjectum, sed [122] potius e converso.

---

(120) Oxon. Prolog. q. 4. n. 28.

(121) Paris. Prolog. q. 3. quæstiuncul. 4. n. 16.

(122) Sed dicetur forte : si subjectum est sub subjecto, et scientia [est] sub scientia. Sed *Deus* continetur sub *ente*, de quo est Metaphysica. Ergo. — Dicendum quod subalternatio

20. Utrum Theologia det aliis scientiis suas conclusiones quæ sint earum principia, seu an alteram scientiam Theologia sibi subalternet.

Si ulterius [123] quæritur : an Theologia sibi subalternet aliam [scientiam] ? Dicendum quod non. Quia non dicit *propter quid* respectu aliarum, quia aliæ scientiæ resolvunt suas conclusiones in principia immediata, quæ primo sunt vera, etsi nihil aliud esset.

Ex hoc arguitur : Illa scientia non resolvit conclusiones suas in aliqua principia priora illis quæ, si tantum essent, adhuc sufficerent ad veritatem conclusionum eliciendarum. Nunc autem in scientiis quibusdam ita est quod, si tantum sua principia essent, adhuc conclusiones resolverentur in illa; ut, si poneretur, per impossibile, quod Deus non esset, et quod triangulus esset, adhuc habere tres angulos resolveretur ut in naturam trianguli. Unde, licet hujusmodi subjecta secundum *esse* eorum sint a Deo, non tamen per rationem Dei includunt suas passiones virtualiter; et ideo Theologia non dicitur *propter quid* respectu aliarum.

Notandum [124] quod Aristoteles et hi quos

---

non attenditur secundum per se superius et inferius ; quia scientia subalternata est de ente per accidens, ut de linea visuali est Perspectiva ; non autem de eo quod per se et essentialiter continetur sub superiori, quoniam de genere et specie est eadem scientia. Quamdiu enim proceditur in conceptibus per se ex ratione primi subjecti, possunt sciri principia per se ad concludendum passiones de inferioribus. Sed *ens* per accidens, quamvis sit notum ex sensu, et similiter principia ejus, tamen non possunt sciri *propter quid*, nisi per rationem utriusque partis vel alterius, quæ pertinent ad scientiam superiorem, sicut principia lineæ visualis non possunt sciri *propter quid*, nisi per rationem lineæ et visuabilitatis.

(123) Paris. Prolog. q. 3. quæstiunc. 4. n. 17.

(124) Super Metaphys. Arist. l. 12. sum. 2. c. 4. nn. 57 et 58. « ... erraverunt circa Astrologiam. Tum quia cœlum stellatum

SEQUITUR IN MULTIS ERRAVERUNT CIRCA ASTROLOGIAM... Hæc [125] vero omnia, quia non plene noverunt Astrologi, ideo NEC PLENE, NEC PERFECTE, NEC SECURE DE HIS POSSUNT JUDICARE. Tot enim causas oportet ibi concurrere, quod nimis est difficile judicare de talibus... DE [126] ISTIS OPINIONIBUS NON EST MULTUM CURANDUM IN SE, QUIA HOC EST ALTERIUS NEGOTII [A RE THEOLOGICA].

21. Utrum Theologia sit de omnibus objectis scientiarum.

SED [127] ulterius quæritur : an Theologia sit de omnibus ? Dicendum quod sic, quantum ad *aliquas* relationes quas habent omnia ad Deum, et e contra, ut sunt relationes *eminentiæ* et excessus, et relationes *causalitatis* ut *efficientis*, *formalis* et *finalis*, quæ fundantur in Deo, ut Deus est, vel terminantur ad ipsum ut Deus est.

Sic igitur [128] quæro ulterius : Utrum illa scientia

---

opinati sunt esse primum mobile... Tum quia negaverunt epicyclos et excentricos, id est circulos deferentes, QUORUM UTRUMQUE PONENDUM EST, UT A MAGIS PERITIS ASTROLOGIS EST REPERTUM. Unde per illos circulos salvant diversitates apparentes in planetis, sive quantum ad quantitatem, sive quantum ad figuram, sive quantum ad velocitatem et tarditatem, stationem, retrogradationem et directionem, etc. De istis opinionibus NON EST MULTUM CURANDUM in se, quia hoc est ALTERIUS NEGOTII. » Ex his videtur Scotum aperto verbo limites posuisse inter Theologiam et scientias physicas in quibus ea quæ sunt a *magis peritis* reperta, sunt admittenda ; non tamen sine requisita dubitatione, quia et ipsi doctiores nec plene, nec perfecte, nec secure de his judicare semper possunt. (Editor.)

(125) Oxon. 2. d. 14. q. 3. nn. 1-5.

(126) Super Metaph. Ibid. — Conf. *Præparat. Philosoph.* l. 12. nn. 32. 33. 34. (127) Paris. Prolog. q. 3. questiunc. 5. n. 18.

(128) Paris. Prolog. q. 3. n. 9.

quæ est de Deo secundum se sub ratione Divinitatis, sit cognitiva omnium ? Patet quod sic ; quia illa ratio subjecti includit omnes rationes scibiles, et ideo illa scientia quæ est de Deo sub ratione Divinitatis, omnes veritates scibiles continet. Sed contra. Aliquæ veritates scibiles de Deo pertinent ad Metaphysicam ; non igitur ad illam scientiam. — Responsio. Omnis veritas pertinet simpliciter ad illam scientiam ubi scitur *propter quid* ; ad illam vero ubi scitur tantum *quia est*, non pertinet nisi *secundum quid*. Exemplum. Ista conclusio : « quod *terra sit rotunda* », probatur in scientia Naturali *propter quid* ; in Astrologia, *quia est*. Ideo est *simpliciter* Naturalis et Physica ; *secundum quid* vero Astronomica. Sic, in proposito, omnes veritates secundum se scibiles de Deo *propter quid*, sciuntur in illa scientia quæ est de Deo secundum se sub ratione Divinitatis. Et ideo omnes veritates, quas Metaphysicus vere probat de Deo, simpliciter pertinent ad illam scientiam. Sed quia Metaphysica probat illas ex effectibus et demonstratione *quia sunt*, ideo *secundum quid* ad Metaphysicam [129] pertinent.

(129) Dicetur forte : Nonne Metaphysica est simpliciter scientia ? Quod si sic, igitur simpliciter considerat veritates probatas de Deo ; igitur simpliciter pertinent ad considerationem Metaphysicæ. — Respondeo quod Metaphysica, quantum ad illud quod de Deo considerat, est simpliciter scientia *quia* ; sed scientia simpliciter *quia* est secundum quid *propter quid* ; ideo ad Metaphysicam secundum *quid* pertinent illæ veritates. (Ibid.).

LIBER SECUNDUS

proœmialis

DE DISTINCTIONE SAPIENTIÆ THEOLOGICÆ FACIENDA CONTRA SCIENTIAM STRICTE DICTAM NECNON CONTRA FIDEM.

Sciat quis exponere Scripturam et conclusiones explicare, et contraria solvere, talis potest esse major in Ecclesia.

(*Oxon. 3. d. 24. q. Unic. n. 16.*)

Augustinus et Anselmus crediderunt meritorie laborare ut intelligerent quod crediderunt.

(*Oxon. 2. d. 1. q. 3. n. 10.*)

Exponere [Scripturam] per alias scientias ad hoc ultimo devenerunt Doctores immiscendo Philosophiam Scripturæ Sacræ, quod sine dubio multum valet, et præcipue Metaphysicalia, ut veritas Scripturæ de Trinitate et Intelligentiis et abstractis intelligatur.

(*Oxon. 3. d. 24. q. Unic. n. 16.*)

Quod aliquis Doctor, propter auctoritatem Averrois qui deridet Christianos, dimittat opinionem aliquam, videtur potius deridendus quam tenens priorem opinionem propter auctoritates Sanctorum plurimas.

(*Paris. Prolog. q. 2. n. 8.*)

1. Positio quæstionis.

UTRUM [1] Deus, sub propria ratione Deitatis, possit esse subjectum alicujus *scientiæ*? Quod non, videtur. De subjecto scientiæ et demonstrationis oportet scire [2] *quid*

---

(1) Par. Prolog. q. 1. n. 1. (2) Aristot. 1. Posterior. c. 1.

est. Sed Deus non habet *quid* est, quia nec *definitionem*, secundum [3] Avicennam. — Dico [4] quod aliquid limitatum, *quale*, exprimitur per definitionem, repugnat Deo. Ideo definitio non est ipsius, quia nihil est in ipso limitans vel determinans ipsum *esse*. Et hoc modo intelligit Avicenna negare *quid* a Deo. Tamen, generaliter loquendo, prout Quidditas convertitur cum Essentia, verissime est in Deo Quidditas sicut Essentia, ex [5] Augustino : *Manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur : ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus, quia incommutabilis est, idque nomen suum famulo suo Moysi enuntiavit, cum ait :* « Ego sum qui sum : *et dices ad eos* : Qui est misit me [6] ad vos. »

Quamvis autem de subjecto scientiæ Physicæ aliquoties præcognoscatur *quid est* primo modo, scilicet expressibile per definitionem, de Deo tamen hoc non est simpliciter necessarium ; quia, si *ens* ponatur primum *subjectum*, tamen non habet tale *quid*. Sufficit enim, sicut æque est in proposito, quod *essentia subjecti* de se sit ratio cognoscendi omnia alia de Deo.

Contra [7] [igitur] Augustinus dicit quod per Theologiam *significari intelligimus de Divinate rationem sive sermonem*. [Et] Deus, sub ratione Deitatis, est [aliquid] primum in entitate ; ergo est primum in cognoscibilitate. Ergo per rationem ejus possunt aliqua cognosci in aliqua scientia. Ergo ipsum potest esse *subjectum primum* illius scientiæ.

(3) Avicen. 8. Metaphys. c. 4. (4) Paris. Prolog. q. 1. n. 51.
(5) De Trinit. l. 7. c. 5. (6) Exod. 3. 14.
(7) Paris. Prolog. q. 1. n. 2. (8) 8. de Civit. Dei. c. 1.

Ad [9] quæstionem, patet ex dictis. Illud enim, sub ratione *essentiæ*, potest esse primum objectum alicujus scientiæ, cujus essentia est ratio prima virtualiter primo continendi veritates necessarias habentes evidentiam ordinatam. Deus est hujusmodi. Ergo. Quod [10] autem scientia de Deo sit sub ratione Deitatis, probatur. — Primo, quia sub illa ratione, et non alia, continentur intra ejus ambitum omnia cognoscibilia de Deo. — Secundo, quia scientia Divina est de ipso [Deo] sub ratione ista ; et quælibet alia scientia de Deo est participatio Divinæ scientiæ et imitatur eam. — Tertio, quia sub illa sola ratione est subjectum primum omnium principiorum scientiæ talis. — Quarto, quia sub ista sola ratione non quæritur de alio, sed alia de ipso. — Quinto, quia sub sola illa ratione est subjectum scientiæ Beatorum. — Sexto, quia transcendit omnes scientias Physicas. Ponitur autem, ab aliis, quod sub illa ratione sit subjectum primum scientiæ Divinæ, quia illa transcendit omnem scientiam creaturæ.

Circa [11] solutionem istarum quæstionum sic procedo. — *a*) Primo distinguo de Theologia *in se* et de Theologia *in nobis*. — *b*) [Secundo] distinguam de Theologia quantum ad partes ejus.

2. Quomodo de Theologia in se et in nobis habetur distinctio.

De primo dico quod cognitio quælibet *in se* est illa quæ nata est haberi de objecto ejus, secundum quod natum est manifestare se intellectui *proportionato*. Cognitio autem

(9) Paris. Prolog. q. 1. n. 49. (10) Paris. Prolog. q. 1. n. 3.
(11) Oxon. Prolog. q. 2. later. n. 4.

eadem *in nobis* est illa quæ nata est haberi in intellectu *nostro* de objecto illo intellecto. Theologia ergo *in se* talis est cognitio qualem natum est facere objectum Theologicum in intellectu sibi *proportionato*. — Theologia vero *in nobis* talis est cognitio qualem intellectus noster natus est habere de illo objecto. Exemplum. Si aliquis intellectus non possit intelligere Geometricalia, posset autem alicui credere de Geometricalibus, Geometria esset sibi *fides*, non *scientia*. Esset tamen *in se* scientia, quia objectum Geometriæ natum est facere de se scientiam in intellectu proportionato.

Juxta [12] hoc quæro utrum Theologia *in se* sit *scientia?* — Primo [13], quid sit ratio *scientiæ?*

3. Quid requiritur ad rationem scientiæ strictam.

De primo vero, extendendo *scientiam* ad *fidem*, quomodo loquitur [14] Augustinus, *absit ut scire nos negemus quæ testimonio didicimus aliorum*: — nec restringendo scientiam, ut [*scientia*] distinguitur contra *sapientiam*, quomodo Augustinus [15] distinguit quod *ad sapientiam pertinet æternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis*: — medio ergo modo accipiendo *scientiam* prout *scire* [16] primo [libro] Posteriorum definitur, dico quod scientia « est cognitio certa veri demonstrati necessarii mediati ex necessariis prioribus demonstrati quod natum est habere evidentiam

(12) Ox. Prol. q. 3. lat. n. 26. (13) Par. Prol. q. 1. nn. 3. et 4.
(14) 15. de Trinit. cap. 12. (15) 12. de Trinit. cap. 15.
(16) Aristot. 1. Posterior. text. 5.

ex necessario prius evidente, applicato ad ipsum per discursum syllogisticum. »

Prima conditio, scilicet quod est *cognitio certa*, excludens omnem deceptionem, opinionem et dubitationem, convenit omni intellectuali virtuti, quia virtus intellectualis est *perfectio intellectus, disponens* ipsum ad perfectam operationem. Et perfecta operatio intellectualis est *cognitio veri certa*. Ideo omnis virtus intellectualis est habitus quo determinate verum dicimus ; propter quod opinio et suspicio, quibus potest subesse falsum, non sunt virtutes intellectuales.

Secunda conditio, scilicet quod sit *veri necessarii*, sequitur ex prima. Quia, si scientia esset *veri contingentis*, posset sibi subesse falsum propter mutationem objecti, sicut *opinioni*. Si ergo scientia est essentialiter habitus cognoscitivus verus, ergo essentialiter non tantum includit relationem communem habitus ad objectum, sed specialem, scilicet conformitatis ad ipsum objectum. Nunc autem, si objectum non esset verum necessarium, posset habitus idem manens quandoque conformari illi objecto, et quandoque non, propter mutationem illius objecti ; et tunc posset esse quandoque *verus*, quandoque *non verus*. Et hoc est quod dicit Philosophus : *Corruptibilium* [17] *non est demonstratio* ; quia, sicut non contingit scientiam quandoque esse ignotam, ita nec demonstrationem quandoque non esse demonstrationem ; contingeret autem utrumque si esset non necessarium, sed *contingens*.

Tertia conditio, quod *natum est habere evidentiam ex necessario prius evidente*, est propria, dis-

(17) 7. Metaph. text. 53, et 1. Posterior. text. 21.

tinguens scientiam ab intellectu Principiorum ; quia iste [intellectus] est veri habentis evidentiam ex terminis ; ex [18] primo [libro] Posteriorum : *Principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus* ; scientia est veri habentis evidentiam ex principiis.

Quarta conditio est, quod sit *notitia evidentiæ posterioris causata a priore per discursum syllogisticum.* Et hoc est imperfectionis, nec est de per se ratione scientiæ *secundum se*, sed tantum scientiæ *imperfectæ.* Et non convenit scientiæ nisi in illo intellectu cui convenit *discurrere* et procedere a noto ad ignotum.

Ex hoc sequitur corollarium : quod de nullo potest *aliud* sciri nisi de quo possunt plures conceptus haberi, unus *quidditativus*, et alii quasi *denominativi*, secundum ordinem quemdam, habentes ipsum quidditativum conceptum. Unde tres primæ conditiones consequuntur scientiam ex per se ratione *subjecti* et *objecti*, de quo natæ sunt veritates necessariæ esse in evidentia ordinatæ. Quarta non ex ratione *objecti*, sed ex comparatione ad intellectum *talem* vel *talem* quem perficit.

Quatuor [igitur] [19] includit scientia *stricte* sumpta, scilicet quod sit — *cognitio certa*, hoc est absque deceptione et dubitatione, — de cognito *necessario*, — causata a causa *evidente* intellectui, — applicata ad cognitum per *discursum syllogisticum.* Ultimum, scilicet causatio scientiæ per *discursum* a causa ad scitum, includit imperfectionem ex parte scientiæ, scilicet quod sit effectus *æquivocus*, et etiam [includit] *potentialitatem* ex parte intel-

(18) Text. comment. 21. (19) Oxon. Prolog. q. 3. lat. n. 26.

lectus recipientis. Ergo Theologia *in se* non est scientia quantum ad ultimam conditionem scientiæ ; sed, quantum ad alias tres conditiones, est scientia *in se* et in *Intellectu Divino*.

4. Quod Theologia Dei stricte est scientia, seu quod Deus scientifice Theologus est, nec aliam habet cognitionem præter Theologicam.

Si essentia [20] sua est primum objectum [Theologiæ Dei], patet quod non communitate *prædicationis* [cum quovis alio]. Ergo est primum [objectum] secundum *virtutem*. Non autem esset primum objectum virtualiter si quodlibet aliud, virtute propria, *immutaret* intellectum ejus... Sed vilesceret Intellectus Divinus pro eo quod pateretur ab aliquo alio ab Essentia sua... Ideo dico quod Divina Theologia est de *omnibus* cognoscibilibus, quia objectum primum Theologiæ [Dei] facit omnia alia actu cognita in intellectu suo, ita quod, in primo signo naturæ, est Essentia sua primo cognita in intellectu suo, et, in secundo signo naturæ, quidditates virtualiter continentes veritates proprias. In tertio autem signo, sunt istæ veritates, virtualiter contentæ in illis quidditatibus, sibi notæ. Et non est ordo secundi ad tertium secundum *causalitatem*, quasi illæ quidditates causent aliquid in intellectu ejus ; sed est tantum ordo effectuum essentialiter ordinatorum respectu ejusdem causæ, puta quod Essentia sua *quasi* prius naturâ causat illas quidditates sibi notas quam veritates de eis fiant notæ.

Ita, in proposito, hæc Essentia Dei in intellectu suo facit alias quidditates *actu notas*, et quasi

(20) Oxon. Prolog. q. 2. lat. nn. 22 et 23.

posterius naturaliter facit veritates illas, in istis contentas, notas intellectui illi. Tamen illæ quidditates finitæ nullam *virtutem* habent respectu Intellectus Divini *immutandi*, quia Intellectus Divinus non est natus *perfici* ab illis quidditatibus, quia ille est *infinitus* et illæ quidditates [sunt] *finitæ*, et Infinitum a finito nullo modo perficitur; ita quod, si, in tertio instanti naturæ, Divina Natura non moveret ad ulteriorem notitiam veritatum, nunquam intellectus intelligeret eas, quia a nullo alio *motivo* illam notitiam posset habere.

Sic ergo Deus de omnibus cognoscibilibus solum habet cognitionem Theologicam; quia tantum [cognoscit] virtute primi objecti Theologici actuantis intellectum ejus, ita quod Theologia Dei non [est] tantum de omnibus, sed est etiam omnis cognitio possibilis haberi a Deo de eis. Et absolute ipsa est de quocumque omnis cognitio non includens aliquam imperfectionem ex se, quia ipsa sola de quocumque cognoscibili non includit limitationem; quælibet autem alia, quia est a causa limitata, includit necessario limitationem.

5. Quod Theologia Beatorum stricte sit scientia, sed quod præter notitiam Theologicam Beati alias habeant cognitiones.

Sed de intellectibus creatis Beatorum aliter est; quia intellectus eorum nati sunt immutari a quidditatibus creatis ad cognitionem veritatum inclusarum in eis. Et ideo, præter istam veritatem *Theologicam* quam habent de illis quidditatibus, ut *ostensis* in Essentia Dei, possunt habere *naturalem* cognitionem de eis ex propria motione earum. Theologia igitur Beatorum de quibuscumque creatis, non est omnis cognitio possibilis de ipsis tali intellectui.

Utrum [21] autem scientia sit quantum ad quartam conditionem, [idest per discursum], in intellectu Beatorum, dubium est. Et videtur quod non, per Augustinum. *Fortassis*, inquit, *volubiles non erunt nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus*. Ergo intellectus Beatorum non discurret. Et ita non habent scientiam quantum ad istam quartam conditionem. — Sed oppositum videtur. Quia quidditas subjecti, in quocumque lumine videtur, continet virtualiter veritates quas potest facere notas intellectui passivo a tali objecto. Si igitur quidditas lineæ, visa in lumine naturali, potest notas facere veritates in se inclusas intellectui nostro, pari ratione et ut visa in Essentia Divina. Sed omnis veritas causata in intellectu nostro per aliquid prius naturaliter notum, causatur per *discursum* ; quia discursus non requirit successionem *temporis* nec ordinem ipsius, sed ordinem *naturæ* ; scilicet quod principium discursus sit naturaliter prius notum et, ut sic, sit causativum alterius extremi discursus.

Hoc potest concedi, videlicet : quod Beatus vere potest habere scientiam Theologicam quantum ad omnes conditiones scientiæ : quia omnes conditiones scientiæ vere concurrunt in cognitione Beatorum. Auctoritas Augustini non cogit : quia loquitur *dubitative* et cum *forte* : nec illud intendit asserere, sed quod verbum nostrum non sit æquale verbo Dei, quantumcumque verbum nostrum sit perfectum.

---

(21) Ox. Prol. q. 4. lat. n. 27. — August. de Trinit. l. 15. c. 16.

6. An Theologia nostra Viatorum de credibilibus revelatis sit vere scientia.

An de[22] *credibilibus revelatis* possit esse scientia ? Et dico *revelata*, ad differentiam illorum credibilium quibus credo ex testimonio alicujus non revelantis aliquod supernaturale, sicut credo Romam esse, et hujusmodi. An de illis possit esse simul scientia et fides ? Loquendo de *credibilibus* in se, utrum de eis sit *scientia* vel esse possit, non disputo ; sed de eis in comparatione ad *fidem* : utrum scilicet simul cum *fide* possit de eis esse *scientia* ?

Sic intelligendo quæstionem, dicitur [23] ad eam quod, etsi cum *fide* possit *scientia* esse de credibilibus, non tamen [scientia] *subalternans*, sed subalternata *tantum*. Et primo narro aliqua ; postea formabo rationem. — Scientia *subalternans* habet principia *immediata* et *prima* quæ non habent resolvi nisi in terminos simplices notos ex evidentia rei in se. Et ideo principia sunt nota *propter quid* ex terminis per se notis ex *evidentia rei*. — Scientia autem *subalternata* non habet principia *immediata* et *prima* resolubilia immediate in terminos simplices, notos ex *evidentia rei*. Et ideo non sunt nota *propter quid* in scientia illa [*subalternata*], sed in *subalternante*, in qua sunt conclusiones demonstratæ. Et ideo scientia *subalternata* accipit Principia sua a scientia *subalternante*, et supponit ea esse vera, et sunt nota sibi, [sed] non *propter quid*. Scientia primo modo, [idest, *subalternans*], non stat cum fide, qualem habent Beati de credibilibus

(22) Oxon. 3. d. 24. q. Unic. n. 2.

(23) Ita D. Thomas 1. p. q. 1. art. 2.

quæ nos credimus. Et ideo non habent *fidem* sed *visionem*, et cognoscunt *propter quid*. Sed scientia subalternata scientiæ Beatorum bene potest esse cum fide. Ad hoc arguitur sic; et rationes sunt aliquantulum tædiosæ in forma.

7. Afferuntur et explanantur rationes adversariorum.

Pro [24] hac opinione arguitur sic. Scientia subalternata, in quantum surbalternata, est scientia. Sed, in quantum est subalternata, supponit sua *principia* tanquam sibi *credita*, et in superiori scientia determinata. Igitur non est contra rationem *scientiæ* quod *principia* ejus sint tantum *credita*. — Ad primam rationem oppositam, dicendum quod *scientiæ subalternatæ* possunt habere aliqua principia de quibus habent evidentiam per experientiam, sicut Alphazen *in Perspectiva* probat *per experientiam* quod anguli incidentiæ et reflexionis sunt æquales, quamvis hoc probari possit per Geometriam. Unde multa principia sunt *simpliciter nota* Perspectivo de quibus tamen nescit *propter quid*. Si sint autem alia principia in subalternata quæ non sunt nota per sensum et experientiam, oportet quod sciat ea reducere in alia principia priora. Illa ergo notitia quæ tantum *supponit* alia principia, et non *propter quid* nec per *experientiam* cognoscit ista, illa [notitia] non est scientia. Per hoc patet ad rationes. Ad primam [patet] quod subalternata, in quantum talis est scientia, non quia *tantum credit* sua principia, sed quia novit illa per experientiam, vel

---

(24) Paris. Prolog. q. 2, nn. 3 et 5.

quia novit ea reducere ad priora in scientia superiori.

Item [dicunt] : Perspectivus, in quantum talis, est scientificus. Sed Perspectivus, in quantum Perspectivus, non est Geometra. Igitur potest quis esse Perspectivus licet non *sciat* sua principia, sed tantum *credat* ea, scilicet ea *supponendo.* — [Respondeo] : Hæc sola ratio non sufficit nisi cognoscat Perspectivus sua principia prædicto modo.

Item [arguitur quod] hæc confirmatur [25] auctoritate Philosophi. Vult quod ad scientiam habendam sufficit quod principia sint aliqualiter nota. Ibi etiam dicit commentator quod *principia fiunt nobis nota per inductionem.* Igitur non oportet ad scientiam habendam quod Principia *perfectius* cognoscantur quam conclusiones. — Ad auctoritatem Philosophi, dicendum quod dupliciter Principia possunt esse nota. Uno modo notitiâ *confusâ,* ut cum termini confuse aprehenduntur. Et hoc sufficit ad notitiam Principiorum in scientiis specialibus. Alio modo possunt Principia cognosci notitiâ *distinctâ,* cum definitiones terminorum distincte cognoscuntur. Et hoc convenit per notitiam Metaphysicæ, dividendo et componendo. Et ideo, habita notitiâ Metaphysicæ, perfectius cognoscuntur Principia cujuslibet scientiæ quam nata sint cognosci sine illa. Et, per consequens, habitâ Metaphysicâ, perfectius habetur ista notitia quam in qualibet alia scientia.

Contra [26] [igitur] : ad Corinth. 5. *Scientes quoniam, dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino. Per fidem enim ambulamus et non per speciem.* Glossa : *Modo per fidem tantum illuminamur, non per speciem.*

(25) 6. Ethicor. c. 3. (26) Paris. Prolog. q. 2. n. 2.

Item per rationem. Impossibile est ex principiis *opinatis* sequi conclusionem nisi *opinatam*. Igitur simul impossibile est ex principiis *creditis* sequi conclusionem nisi tantum *creditam* ; quia CERTITUDO CONCLUSIONIS NON EXCEDIT CERTITUDINEM PRINCIPIORUM.

8. Quod ea ratione quia ex nostra Theologia revelata credimus Beatos potiri cognitione Dei scientifica, non licet inde concludere nostram Theologiam revelatam esse scientificam.

CONTRA [27] [ergo dico] : De Deo, sub ratione Deitatis, non potest esse *scientia* nisi *unica* : igitur non habet [scientia Beatorum Deum intuentium scientiam Theologicam] aliquam sibi subalternatam. Probatio antecedentis. Quæcumque virtualiter continentur in aliquo, primo pertinent ad illam scientiam quæ considerat *subjectum* illud sub illa *ratione* qua virtualiter illa continet. Sed omnia per se cognoscibilia de Deo continentur in Ipso virtualiter sub ratione Deitatis. Ergo de Deo, ut sic, non potest esse nisi *unica* scientia, cum scientia sit de Ipso sub aliqua ratione *prima* qua virtualiter continet omnia per se scibilia de ipso. Et ideo nihil est dicere : quod de Deo, sub ratione Deitatis, potest esse scientia aliqua, et tamen quod Theologia quam nos habemus, non sit de Deo. Nam unum sequitur ad aliud, cum de Deo non possit esse nisi unica scientia.

Item scientia [28] *subalternata* et *subalternans* non se extendunt ad *æqualia* scibilia ; quia *principia* subalternatæ sunt *conclusiones* in subalternante. Dicit [29] etiam Philosophus quod *subjectum* subal-

(27) Par. Prol. q. 2. n. 4. (28) Par. Prol. q. 2. n. 4.
(29) 1. Posterior. text. 69. Et in 2. Physic. Et Commentator ibid. comment. 18.

ternatæ se habet per *additionem* ratione scientiæ subalternantis. Sed, secundum Thomam, subjectum in Theologia nostra est Deus, non sub speciali ratione, sed sub ratione Deitatis. Sic autem [Deus] est subjectum Theologiæ Beatorum. Igitur Theologia nostra considerat omnia quæ virtualiter continentur in Deo, sicut [considerat] scientia Beatorum. Igitur ad æqualia extenduntur [Theologia Beatorum et nostra]. Ergo. — Similiter... scientia subalternans et subalternata non sunt primo de eisdem *conclusionibus* ; quia *conclusiones* in scientia subalternante sunt *principia* in scientia subalternata. Sed Theologia nostra est de eisdem primo de quibus est scientia Beatorum, licet forte non de omnibus illis. Sed hoc non facit quod ei subalternetur. Si enim unus sciat decem libros Thomæ et alius quinque, non propter hoc scientia sua subalternatur scientiæ alterius. Ergo.

Dicit [30] quod *fides* et *scientia* [31] non stant simul. Sed Theologia si, in quantum *subalternata* scientiæ Beatorum, sit *vera scientia* et, ut subalternata, non sit nisi in viatore, tunc *scientia*, sub propria ratione scientiæ subalternatæ, stat cum *fide* in viatore, et de *eisdem*, scilicet [de] creditis. Nec potest solvere contradictionem istam nisi in Secunda Secundæ velit dicere quod loquitur de scientia [Theologica] *subalternante*, non *subalternata*.

Præterea, contra opinionem in se, scientia non dependet essentialiter ab aliquo sicut causatum a causa (non enim loquor de dependentia accidentis ad subjectum) nisi ab eo quod est causa illius essentialiter. Sed *notitia Beati* quam habet de

(30) Ox. 3. d. 24. q. Unic. n. 4. (31) In 2. 2æ. q. 1. art. 5.

Deo trino et uno evidenter viso ex evidentia terminorum, non est essentialiter *causa* nostræ Theologiæ ; quia scientia non dependet essentialiter nisi ex potentia et objecto *in se* vel in *specie sua*. Sed *scientia* illa Beati non est *objectum* scientiæ meæ, ita ut, cognita notitia ejus, cognoscam Deum trinum et unum. Nec est potentia animæ, nec species objecti, nec aliquid mei quod possit esse causa scientiæ meæ [Theologicæ] in aliquo Genere causæ, efficientis maxime, sicut modo loquimur. Igitur habitus [Theologicus] in me in nullo dependet, sicut a causa, essentialiter a visione Beatorum. Nec sequitur quod, si scientia Beatorum [*intuentium* Divina] sit de *creditis* a nobis, [nec sequitur, inquam], quod in nobis sit *scientia* cum *fide*. Imo esset simile si dicerem in me esse Geometriam quia [reperitur] in Joanne, quia ego *credo* Joannem habere scientiam [32] Geometriæ.

9. Quod supra lumen fidei, sed citra lumen gloriæ, non est medium lumen quo universaliter Theologus habeat de revelatis cognitionem scientificam.

ALIA est [33] opinio : quod a viatore potest haberi *scientia* de veritatibus per se scibilibus de Deo sub ratione Deitatis,

(32) Præterea, omnis sciens scientiam *subalternatam* quæ est de intelligibilibus, potest scire et *subalternantem*, quia Principia subalternantis sunt priora et, in intelligibilibus, illa quæ sunt priora simpliciter, sunt priora nobis (licet in sensibilibus non sint eadem *priora simpliciter* et *priora nobis*, quia sensibilia posteriora sunt nobis magis nota). Sed, hæc scientia [nostra de Deo], si est scientia, est de *intelligibilibus* ut distinguitur contra *sensibilia*, quia de sensibilibus non est scientia nec demonstratio. (ex 7. Metaphys.) Si ergo hæc scientia potest simul stare cum fide, sequitur quod aliquis potest scire scientiam subalternatam cum fide et ita potest esse *comprehensor* ratione *fidei* simul stantis. (Ibid.)

(33) **Paris. Prolog. q. 2. n. 6.**

non tamen in lumine *fidei*, nec *gloriæ*, sed in quodam lumine *medio*. — [Hæc] [34] est opinio Gandavensis scilicet [35] de *lumine* in quo est *scientia*. Dicit enim quod est triplex lumen. — *a*) Unum sufficiens ad apertam visionem habendam de his quæ nunc credimus, scilicet lumen gloriæ, in quo credita a nobis *clare* videnturcognitione *intuitiva* et *propter quid*. — *b*) Aliud est lumen quod requiritur ad *credendum* articulis fidei. — *c*) Et aliud est lumen medium, *clarius* lumine fidei et *infra* lumen gloriæ, quod est ad hoc quod credibilia de quibus habemus fidem, intelligantur et de ipsis habeatur *scientia*. Et, licet cognitiones extremæ in propriis luminibus, scilicet cognitio *fidei* et aperta visio in lumine *gloriæ*, non stent simul, tamen cognitio *media*, quæ est scientia in lumine medio, stat cum cognitione *fidei* ; quia extremum et medium minus repugnant quam extrema inter se... Ita per omnia est in proposito. Fides nostra est de particularibus *vagis*, quia de particularibus indeterminatis nobis in hac vita, ut quod *aliquis unus* [36] *homo* est *Christus*, aliqua una fœmina est Maria, et aliqua una natura singularis est Deitas. Sed nihil determinatum, in re vel in nobis, fide percipimus; sed hoc in visione expectamus. Et de illo signato quod tunc videbimus, est proprie fides, quod modo non cognoscimus nisi *indeterminate*. Et in hoc consistit *ænigma fidei*. Patet igitur, secundum eum, quod visio excludit fidem, sed scientia, non. Et hæc scientia de credi-

(34) Oxon. 3. d. 24. q. Unic. nn. 5 et 6.

(35) Henric. Quodl. 8. q. 14 et Quodl. 12. q. 2. et in Summa.

(36) Henricus loquitur more usitato apud Scholæ doctores : « Aliquis unus homo est Christus. » Nec B. Scotus Gandavensem de hac re arguit. Hinc patet quod secundum loquendi modum a Doctoribus usurpatum Christus est ille « aliquis unus homo » qui personatur in Verbo. (Editor.)

bilibus habetur in lumine medio inter lumen gloriæ et lumen fidei.

Ulterius, dicit quod lumen majus in quo credibilia *intelliguntur* et in quo scientia habetur de illis, non inest homini nisi cum fide præsupposita : nec illa scientia credibilium potest haberi non præsupposita fide. — Dicunt [37] sic opinantes quod illa notitia quæ habetur de Deo in illo lumine, dependet ex fide, et quod fides respectu illius notitiæ se habet ut fundamentum respectu ædificii et sicut cibus solidus ad lac, juxta sermonem Apostoli. — Ad hoc adducunt plures auctoritates Augustini. Sed [38] una est præcipua ubi dicit quod : disputantes de sapientia, definierunt eam dicentes : *Sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia... Verum secundum hanc distinctionem qua dixit Apostolus* : « Alii datur sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ » (1. Cor. 12. 8.), *ista definitio dividenda est, ut rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur, humanarum autem proprie scientiæ nomen obtineat* : *de qua... non utique quidquid sciri ab homine potest in rebus humanis... huic scientiæ tribuens, sed illud tantummodo quo fides saluberrima, quæ ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur* : *qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum. Aliud est enim scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam quæ nonnisi æterna est* : *aliud autem scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur, quam proprio appellare vocabulo* scientiam *videtur Apostolus*. Præterea [39] Augustinus super illud Joan-

(37) Par. Prol. q. 2. nn. 14 et 6. (38) De Trinit. l. 14. c. 1.
(39) Ox. 3. d. 24. q. Unic. nn. 6 et 20. — Tract. 1. n. 2.

nis : *Vita erat lux hominum*, dicit : *Erat Joannes de illis montibus de quibus scriptum est : Suscipiant montes pacem populo et colles justitiam.* Per *pacem* intelligit *sapientiam* qua *Majores* illuminantur ; appellat *justitiam fidem* qua *minores*. Vult enim ibi quod Majores in Ecclesia habeant *scientiam* cum *fide*, minores *fidem* tantum. — Ad omnes auctoritates Augustini, si essent mille de ista materia quod sit tale lumen in quo credibilia cognosci [scientifice] possunt ultra lumen fidei, audiat eum. *Cum* [40], inquit, *inconcusse crediderint Scripturis Sanctis, tanquam veracissimis testibus, agant orando, et quærando, et bene vivendo, ut intelligant, id est, ut quantum videri potest, videatur mente quod tenetur fide.* Hoc est, videndo concordiam unius cum alio in Scripturâ, sic ex conformitate intelligant utrumque. — Unde [41] auctoritas [ista] Augustini solvit omnes auctoritates adductas.

10. Redarguuntur rationes Henrici in favorem luminis medii allatæ.

Contra [42] hæc. Primo contra opinantem. Nam ubi facit sermonem de illo lumine, scilicet in *Summa*, vult quod Majores habeant *scientiam* ut *fides* defendatur contra hæreticos, et piis *minoribus* exponatur. Aliter, nisi essent aliqui qui talia facerent et scirent, cito deficeret fides simplicium et caderent in errorem. Et vult quod iste sit ordo acquirendi notitiam credibilium, scilicet : quod — *a*) homo primo debet investigare *sensum* litteræ in Scriptura ; — *b*) secundo, hoc habito ex sensu litteræ, *conclusiones* explicitas dedu-

(40) 15. de Trinit. c. 27. vel 24. de parvis capitulis.

(41) Par. Prol. q. 2. n. 18. (42) Ox. 3. d. 24. q. Unic. n. 7.

cere ; — c) tertio, studere debet ut ipsa credita *intelligat*. Et ibi vult expresse quod, propter istud tertium, scilicet, ut *credita intelligantur*, non requiritur aliquod lumen aliud a fide. Et ego tunc infero quod multo minus propter primum et secundum [lumen aliud a fide requiritur], quia ad intelligendum sensum litteræ, et conclusiones ex illo deducere et explicare, potest homo attingere per perspicacitem naturalis ingenii. Hoc enim posset Judæus facere de epistolis Pauli, sicut ego possem. Et, si ego credo dictis Pauli, et ipse non, in hoc habeo firmiorem adhæsionem ipsi conclusioni quam ipse; quia ego credo sensui litteræ, et ipse non, sed *opinatur*, et ipse elicit conclusionem *opinatam* sicut ego *creditam*. Igitur si propter tertium, scilicet ut *credita intelligantur*, non requiritur aliquod speciale lumen ultra lumen fidei, nec propter notitiam litteræ et conclusionum explicandarum ex illo sensu, requiritur aliquod tale lumen. Et ita nullo modo requiritur necessario tale lumen.

Præterea,[43] quæro quando lumen hoc infunditur? Si in Baptismo cum fide, tunc homo, sine doctore existens in deserto, posset invenire totam Theologiam, saltem quantum ad media necessaria quæ sunt in ea, quia posset in illo lumine terminos apprehendere, et complexionem facere, et ex principiis conclusionem deducere, et ita totam Theologiam scire quantum ad ea, quæ necessaria sunt. Quod dico, quia multa sunt contingentia in ea sicut aliàs [dicetur]. — Si non infunditur in Baptismo, sed postea, quando homo applicat mentem ad intelligendum Scripturam : contra, quia tunc ejus infusio non esset *miraculosa*. Quando enim Deus assistit, ut generalis causa, ad aliquem ef-

(43) Oxon. 3. d. 24. q. Unic. n. 12.

fectum causandum, si natura disponit, non dicitur *miraculose* conferri, nec illud collatum dicitur esse *supernaturale*, sed magis *naturale*, ut patet de corpore organizato et infusione animæ. Si igitur assisteret *cuilibet* inquirenti veritatem Scripturæ ad dandum tale lumen, illud non diceretur dari *miraculose*, nec diceretur lumen *supernaturale*. Et tunc non fuit miraculum quod Montes, id est Majores, habuerunt istud lumen, et non minores.

Si dicas quod non dat sic, sed quibus vult, tunc frustra laboraremus in studio et inquirendo veritatem. Et esset multo melior via veniendi ad scientiam Theologiæ sedere in Ecclesia et rogare Deum ut daret nobis hoc lumen.

Contra [44] conclusionem *in se*. Ipse dicit quod ista duo lumina simul stant, et [quod] illud lumen in quo habetur *scientia*, innititur lumini *fidei*. Hoc videtur falsum quod stant simul ; quia lumen illud non facit cognitionem *intuitivam* de credibilibus, sed scientiam *abstractivam*. Et tunc tota scientia Geometriæ posset ab aliquo haberi simul cum fide. Pono enim quod aliquis sciens Geometriam exprimat alicui ignoranti conclusiones Geometriæ, scilicet « quod omnis triangulus habet, etc. », ille, præsumens de scientia et veritate exprimentis, credit ei. Habet igitur fidem quod triangulus habet, etc. Ponatur ultra quod ille sciens Geometriam doceat eam cognitione abstractiva, demonstrando sibi conclusiones quas prius [ille] credidit, tunc ille simul habebit *scientiam* abstractivam de conclusionibus Geometriæ, et *fidem*, si verum dicit quod cognitio abstractiva non evacuat fidem.

(44) Oxon. 3. d. 24. q. Unic. n. 8.

11. Resolvitur contra lumen medium.

PRÆTEREA [45] *scientia* et *opinio* non simul stant de eodem ; igitur nec *fides* et *scientia*... Quælibet [enim] duo extrema contradictionis de eodem sunt incompossibilia æque inter se. Sed *certitudo* et *non certitudo* de eodem sunt talia extrema. Igitur sunt incompossibilia et, per consequens, *opinio*, quæ habet *non certitudinem*, et *scientia*, quæ habet *certitudinem*. Cum igitur *scientia* habeat *evidentiam* ex parte rei, et *fides* non evidentiam, cum *evidentia* et *non evidentia* de eodem contradicant, non stabunt simul fides et scientia [stricte dicta] de eodem.

Contra [46] [igitur] prædictam opinionem sic arguitur... In quocumque lumine non habetur notitia distincta terminorum ut sunt termini alicujus principii, in illo lumine non potest illud principium distincte intelligi. Sed in isto lumine quod ponunt, non potest haberi *distincta* notitia Dei, ut terminus principii pure Theologici... Impossibile est [enim] habere distinctam notitiam Dei nisi sit *in se* præsens in intellectu, vel in alio *repræsentativo* quod distincte ipsum repræsentat. Sed hoc non est possibile *viatori*. Quia, si [Deus] esset *per se* præsens intellectui viatoris, tunc esset in eo beatitudo. Nec est aliquid *aliud* quod ipsum distincte repræsentat ; quia, secundum illos, nullum est repræsentativum intellectui viatoris nisi phantasma. Sed hoc non potest distincte Essentiam Divinam repræsentare.

---

(45) Oxon. 3. d. 24. q. Unic. n. 8.

(46) Paris. Prolog. q. 2. n. 14.

12. Quod supernaturaliter in intellectum viatoris potest infundi a Deo conceptus distinctissimus quo viator scientifice Theologus dici debeat.

Sciendum [47] quod quinque sunt gradus cognitionis de Deo. — *a*) Prima et suprema est *intuitiva* quam semper habuit de Essentia Divina Deus sub ratione Deitatis. — *b*) Secunda est cognitio de objecto [Divino] non *intuitive* cognito, sed *distincte* cognito per aliquod *repræsentativum* subjecti. — *c*) Tertia, quæ est objecti non præsentis intellectui, nec *in se*, nec *in alio* repræsentativo, sed immediate *creata* a Deo, quæ non subest actui voluntatis, quæ tamen non est evidens ex objecto. — *d*) Quarta cognitio est illa quæ opitulatur piis et defenditur contra impios, ut cum litteræ sensus cognoscitur et unus locus litteræ per aliam exponitur [litteram], et persuasiones adducuntur et contra impios defenditur. — *e*) Quintus gradus est simplicium, cujus cognitionis certitudo subest actui voluntatis; et hæc cognitio est habita per *fidem*...

Respondeo [igitur] ad quæstionem [de secunda cognitione] quod viator potest *scire* veritates per se scibiles de Deo sub ratione Deitatis, *scire*, inquam, simpliciter et perfecte. *Simpliciter*, non a posteriori, sed *a priori* sub ratione Deitatis; *perfecte*, quia cognitione superiori quam sit cognitio fidei... Conclusio [48] sic intelligitur quod viator, nihil habens quod repugnet statui viæ, nec simpliciter, nec etiam ad tempus permanens, cujusmodi ponitur raptus Pauli, potest habere istam notitiam per medium *propter quid*... Sed restat hic probandum quod talis conceptus in intellectu viatoris possit

(47) Par. Prol. q. 2. nn. 17 et 15. (48) Quodl. 7. n. 7 et n. 8.

haberi stante simpliciter statu *viæ*, hoc est, citra cognitionem non tantum *beatificam*, sed etiam *raptus*... Sola cognitio intuitiva Divinæ Essentiæ est illa quæ ponit hominem extra statum viæ ; si simpliciter, simpliciter : si ad tempus, ad tempus...

Ex hoc arguitur sic. Cognitio distinctissima prævia actui scientiæ, sive conceptus maxime evidenter includens veritates principiorum et conclusionum, qui potest haberi citra visionem claram, sive cognitionem intuitivam ejus objecti, sufficit ad habendum *scientiam* de tali objecto. Sed quæcumque cognitio de Deo quæ sit citra visionem claram vel cognitionem intuitivam, est simpliciter possibilis statui viæ. Ergo talis conceptus potest simpliciter haberi de Deo, stante simpliciter statu viæ, qui sufficiat ad cognoscendum verum complexum. Hujus syllogismi major apparet... ex quadam distinctione inter intellectionem *abstractivam* et *intuitivam*. — Et, [49] ut brevibus utar verbis, primam voco *abstractivam* quæ est ipsius Quidditatis secundum quod abstrahitur ab existentia actuali et non existentia. Secundam, scilicet quæ est Quidditatis rei secundum ejus existentiam actualem, vel quæ est præsentis secundum talem existentiam, voco cognitionem *intuitivam* ; — non prout *intuitiva* distinguitur contra *discursivam*, quia sic aliqua abstractiva esset intuitiva, — sed simpliciter intuitiva eo modo quo dicimur intueri rem sicut est *in se*. Istud etiam secundum membrum per hoc declaratur quod non expectamus cognitionem de Deo qualis posset haberi de eo, ipso (per impossibile) non existente, vel non præsente per Essentiam, sed expec-

(49) Oxon. 2. d. 3. q. 9. n. 6.

tamus *intuitivam* quæ dicitur facie ad faciem, quia sicut sensitiva est facialis, scilicet rei secundum quod est præsentialiter existens, ita et illa quam expectamus.

13. Quod species, in supra dicta hypothesi, poni debeat distincte repræsentans Essentiam Divinam.

Quod [50] autem *species* poni debeat distincte repræsentans Essentiam Divinam, licet abstractive, persuadetur... per hoc quod aliquis raptus, videns transitorie Essentiam Divinam, cessante isto actu videndi, potest habere memoriam objecti. Et hoc sub ratione distincta sub qua erat objectum visionis, licet non sub ratione præsentis actualiter, quia talis præsentia non manet post actum in ratione cognoscibilis. Igitur per aliam rationem perficientem intellectum talem potest objectum istud isto modo objective esse præsens. Et ita non est contra rationem Essentiæ quod *species* illius sit in aliquo intellectu distincte repræsentans eam. Igitur nec videtur talis species neganda ab intellectu perfectissimo creato. NIHIL ENIM VIDETUR DEBERE NEGARI AB INTELLECTU SUMMO CREATO QUOD NON REPUGNAT ALICUI INTELLECTUI CREATO IN NATURALIBUS, QUIA NON EST PERFECTIO EXCELLENS NIMIS.

Assumptum potest probari per raptum Pauli qui, transeunte isto raptu, recordabatur illorum visorum, secundum quod ipse scribit [51] ad Corinthios : *Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim, sive in corpore sive extra corpus, nescio, Deus scit.* Etc. *Et audivit arcana verba quæ non licet homini*

(50) Ox. 2. d. 3. q. 9. n. 8. (51) 2. Cor. 12. 2 et 4.

loqui. Quod autem post raptum posset *species* objecti distincte manere, videtur quia hoc est perfectionis in intellectu, quia potest conservare *speciem* objecti cessante præsentia *objecti*... [52] Sed nullo modo posset habere illam *speciem* distinctam respectu Essentiæ Divinæ nisi ab ipso [Deo] imprimente. Et hoc, non naturaliter, sed supernaturaliter ; [quia] SOLUS [53] DEUS EST SIBI SOLI NATURALITER NOTUS.

Licet [enim] [54] notitia per se, et propria, et immediata possit distingui in *intuitivam* et *abstractivam*, de qua distinctione prius est habitum, tamen de utraque videtur ista conclusio tunc tenenda : quod ANIMA NON POTEST ATTINGERE AD NOTITIAM DEI PROPRIAM ET IMMEDIATAM EX PERFECTIONE SUA NATURALI, ETIAM PRO QUOCUMQUE STATU NATURÆ, concurrentibus etiam *quibuscumque* causis naturaliter motivis ipsius animæ ad cognoscendum. Et idem diceretur de Angelo. Et ratio est quia omnis talis intellectio, scilicet *per se*, et *propria*, et *immediata*, requirit ipsum objectum sub propria ratione objecti præsens. Et hoc vel in propria existentia, puta si est *intuitiva*, vel in aliquo perfecto repræsentante ipsum sub propria et per se ratione cognoscibilis, si fuerit *abstractiva*. DEUS AUTEM SUB PROPRIA RATIONE DIVINITATIS NON EST PRÆSENS ALICUI INTELLECTUI CREATO, NISI MERE VOLUNTARIE. De præsentia *reali* patet per illud Ambrosii super Lucam : *In ejus potestate satis est videri, cujus naturæ non est videri ; si vult videtur, si non vult, non videtur*. Optime dicit : quod *ejus naturæ non*

(52) Ox. 2, d. 3, q. 9, n. 16. (53) Ox. Prol. q. 2, lat. n. 7.
(54) Quodl. 14, n. 10.

est videri, supple : a creatura ; quia ejus natura non est causa naturaliter activa hujus visionis. Nec etiam aliqua natura creata; quæ est naturaliter activa, potest esse causa hujus visionis, vel perfecte præsentiæ objecti ; quia non potest continere in se perfecte Essentiam illam secundum *entitatem* suam ; igitur nec secundum suam *intelligibilitatem.*

Per idem etiam patet quod *nihil creatum* potest esse causa ejus præsentiæ etiam *abstractive* apud intellectum ; quia non potest causare aliquid quod sit repræsentativum *proprium* et *per se* Divinitatis sub propria ratione cognoscibilis ; quia tale repræsentativum non potest causari nisi vel ab ipsomet *cognoscibili*, vel ab aliquo perfecte continente ipsum sub ratione suæ *cognoscibilitatis.*

Etsi igitur Deus possit cognosci per aliquod repræsentativum, illud tamen non posset causari nisi immediate ab ipso Deo, illud voluntarie causante.

14. Quod in intellectu viatoris possit a Deo creari notitia quæ, etsi non sit distincte repræsentativa Dei, perfectior est quam notitia fidei.

Tertia [55] [de cognitione disputatur] quæ est [notitia Theologici] objecti non præsentis intellectui, nec *in se* nec in alio *repræsentativo*, sed *immediate* creata a Deo, quæ *non subest* actui voluntatis, quæ tamen *non est evidens* ex objecto... Probatur scilicet quod viator potest habere de Deo sub ratione Deitatis *scientiam* perfectiorem quam sit notitia *fidei*. Quidquid potest Deus per causam effectivam mediam, potest immediate. Sed, mediante objecto præsente intellectui, potest

(55) Paris. Prolog. q. 2. n. 17.

causare scientiam excedentem notitiam fidei. Igitur hoc potest [causare] *immediate*. Unde Deus potest creare in intellectu viatoris notitiam de se ipso immediate talem qualem natum esset aliquod repræsentativum ipsius sub ratione Deitatis causare. Et talis notitia dicitur *locutio Dei interior*, qualis fuit cognitio Prophetarum, non *clara*, vel *intuitiva*, quia *non immediate* evidens ab objecto.

Contra [56] hanc opinionem arguitur sic. Inconveniens est nos habere nobilissimos habitus, et nos latere. Et hæc propositio, quamvis non sit vera de habitibus *infusis* et *supernaturalibus* quos per nullum actum in nobis experimur, tamen vera est ut eam capit Philosophus contra Platonem, scilicet de habitu qui habet evidentiam ex *præsentia objecti*. Unde impossibile est aliquem habere perfectum habitum habentem evidentiam ex præsentia objecti, et tamen quod ipsum lateat. Sed unumquemque Theologum latet ipsum habere talem habitum in tali lumine, ita quod non potest reducere in actum secundum hujusmodi habitum. Igitur, etc. Minor probatur, tam de actu *intrinseco* quam [de] *extrinseco*. De *intrinseco*, tum quia non potest aliquis, dum est in via, hujusmodi principia considerare clare in tali lumine alio a *fide*. Hoc enim quantumcumque magnus doctor confitetur in fine mortis : quod tantum articulos fidei *credit*, nec in alio lumine ea *videt*. Tum quia omnis *sciens*, si reflectatur super suum actum, *scit* se *scire* ; imo et omnis *credens*, si reflectatur super suum actum, *scit* se *credere*. Sed nullus *scit* se *scire* principia Theologiæ in tali lumine. Igitur, etc. Hoc etiam patet de actu *extrinseco* : quod nullus Doctor, quantumcumque excellens, confitetur se

(56) Paris. Prolog. q. 2. n. 7.

scire hujusmodi principia : nec etiam potest aliquis *docere* ea, cum tamen *scientis* sive sapientis sit posse docere.

Quidquid [57] sit de veritate [argumentationis] prædictæ, non videtur mihi quod rationes adductæ necessario concludant... Concedo enim quod habens illum habitum *experiatur* se habere illum et quod non lateat ipsum. Qualem forte habitum habuerunt Apostoli et alii Sancti plures, qui fuerunt *quasi montes* in Ecclesia ; qui, si non fuissent, alii cito a fide cecidissent, secundum Augustinum in homilia super illud Evangelii : *Videns Jesus turbas.* Unde tales *experiuntur* se talem habitum habere tam considerando et intelligendo interius se scire illo habitu, quam etiam exterius confitendo, non tamen *docendo.*

Et quod hoc sit possibile, declaratur sic. Philippo, petenti a Domino quod ostenderet eis Patrem suum, respondit : *Philippe* [58], *qui videt me, videt et Patrem meum.* Et subjunxit medium demonstrationis : *Non credis quia ego in Patre, et Pater in me est ?* Si enim ipse et Pater sunt unum per Essentiam, ac per hoc in se ipsis sunt per circumincessionem, ideo qui videt unam Personam, videt et aliam. *Christus,* [59] videns igitur hanc veritatem in *Verbo,* docuit, sicut docuisset Petrus si habuisset eam, proponendo terminos et incomplexionem

(57) Paris. Prolog. q. 2. n. 9. (58) Joan. 14.

(59) Ut perfecte cognoscatur mens B. Scoti circa rectum loquendi modum de Homine singulari qui personatur a Trinitate in Verbo, oportet textum Doctoris retinere : « Christus videns hanc veritatem in Verbo. » Quis est ille qui videt in Verbo veritatem ? Sane non Verbum est qui videt in Verbo, ut habet intellectus propositionis : sed Homo ille videt in Verbo qui in Verbo personatur. Sed ille potitur nomine « Christo ». Ergo vocabulum : « Christus » est nomen illius Hominis in Verbo personati. (Editor.)

ejus. Quod autem alius non *docebatur*, fuit ex parte defectus luminis in intellectu suo. Ita, in proposito, quamvis aliquis Theologus in lumine illo *sciat* plures veritates scibiles de Deo secundum se, non tamen potest eas alios *docere*. Et hoc propter defectum in intellectu eorum.

15. Quod Apostoli et quidam Sancti habuerunt perfectiorem cognitionem de Essentia Divina.

Quod autem Apostoli, sive alii Sancti, habuerunt *perfectiorem* cognitionem de Essentia Divina et articulis fidei quam sit cognitio fidei, videtur dicere [60] Gregorius. *Abscondita est* (scilicet sapientia Dei) *ab oculis omnium viventium.* Ubi dicit sic : *Si a quibusdam potest in hac adhuc corruptibili carne viventibus, sed tamen inæstimabili virtute crescentibus, quodam contemplationis acumine æterna Dei claritas videri, hoc quoque a beati Job sententia non abhorret, qui ait : Abscondita est ab oculis omnium viventium, quoniam quisquis sapientiam, quæ Deus est, videt, huic vitæ funditus moritur ne jam ejus amore teneatur. Nullus quippe eam vidit, qui adhuc carnaliter vivit, quia nemo potest Deum simul amplecti et sæculum.* Et per hoc respondet ad illud, quod dicitur [61] Moysi : *Non videbit me homo, et vivet.* Ac si aperte diceretur : nullus unquam *spiritualiter* Deum videt et mundo *carnaliter* vivit. Sic etiam respondet ad illud Apostoli qui dicit de [62] Deo : *Qui lucem habitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.* « *Scriptura*, inquit, *Sacra omnes carnalium sectatores humanitatis nomine notare solet. Unde*

(60) L. 18. Moral. cap. 28. super illud Job. 28. vers. 21.
(61) Exod. 33. (62) 1. Tim. 6.

Apostolus quibusdam discordantibus dicit [63] : *Cum sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis ?* — Quibus paulo post subjecit : « *Nonne homines estis ?* » Sic etiam respondet ad illud Joannis : *Deum* [64] *nemo vidit unquam* : « *More*, inquit, *suo homines vocans omnes humana sapientes* ; *quia qui Divina sapiunt, supra homines sunt.* » Verumtamen idem prius dixit asserendo, quod *quamdiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest* ; *sed per ipsam naturæ suæ speciem non potest, ut anima gratia spiritus afflata per figuras quasdam Deum videat, sed ad ipsam vim ejus essentiæ non pertingat.*

Si loquamur [65] de [isto] modo habendi habitum [cognitivum] cum fide, qualem scilicet certitudinem habuerunt illi quibus Scripturæ veritas primo revelabatur, dico quod omnem effectum, quem potest Deus facere *mediante* causa effectiva secunda, potest facere *immediate*. Nunc autem si *res* ipsæ de quibus Scriptura tractat, essent *clare* apprehensæ et *intuitive*, generarent notitiam certam absque omni dubitatione, et hæc notitia, *quia evidens est*, diceretur *scientia*. Sed Deus *absque motione objecti* potest sic causare notitiam certam absque omni dubitatione, ita quod habens talem notitiam revelatam a Deo non possit dubitare de veritate illius, cujusmodi notitiam creditur Prophetas habuisse, et multos alios Sanctos in Scriptura. Et tales habuerunt habitum præbentem magnum assensum ita quod, illo stante, non potuerunt non assentire veritati. Illa tamen certitudo non fuit evidens ex *evidentia rei* ; quia tunc

(63) 1. Cor. 3. (64) Joan. 1.

(65) Oxon. 3. d. 24. q. Unic. n. 17.

contradictio esset quod hujusmodi notitia et fides simul starent. Fuit tamen *certitudo* illa firma sicut est certitudo *scientialis* quæ causatur ex principiis notis ex evidentia terminorum : sed non *causabatur* a talibus principiis, sed *aliunde*. Ideo scientia non potuit dici ex evidentia rei. Fuit tamen major certitudo quam certitudo fidei ; quia fides non excludit omnem dubitationem, sed aliqua dubitatio potest stare cum fide. [Etenim] [66] nec fides [acquisita] excludit omnem dubitationem, sed [excludit] dubitationem vincentem et trahentem in oppositum credibilis... ; quia [67] fides acquisita est super *opinione* quæ adhæret uni parti contradictionis cum formidine alterius, licet sit infra *scientiam*, quæ est ex evidentia objecti scibilis.

Ex his [68] patet quod in duobus discordo ab opinione præcedente. Primo, quia non pono haberi *scientiam* [stricte dictam] per quodcumque lumen de Deo, si non sit objectum [Theologicum] *in se* præsens nec in suo *repræsentativo*. Si autem vocant lumen illud rationem repræsentandi, admitto : sed tunc non *in illo* lumine, sed *per illud* lumen habetur scientia. In alio etiam discordo, quia hujusmodi scientia de Deo sub ratione Deitatis, non habetur *per studium*, sed est donum gratis datum ad utilitatem Ecclesiæ. Et scivit Christus *quando* fuit utile illud donum dare et *quibus*, ut Apostolis et Prophetis.

16. Quod per studium non potest viator de Deo et credibilibus revelatis talem cognitionem

(66) Ox. 3. d. 23. q. Unic. n. 15.

(67) Ox. 3. d. 23. q. Unic. n. 5. (68) Par. Prol. q. 2. n. 17.

sibi comparare quæ rei tradat evidentiam et stricte scientifica sit dicenda.

Omnis [69] cognitio vel conclusio quæ potest deduci ex credibilibus revelatis est *obscura* et *ænigmatica* de communi lege. Igitur talis cognitio de tali conclusione non attingit ad illam cognitionem perfectam quæ est *de re* ex evidentia *rei*; cujusmodi est cognitio *scientialis.* Igitur cognitio illa et scientia non stant simul.

Impossibile [70] est intelligere aliquam conclusionem *mediatam* nisi, prius naturâ saltem, intelligantur aliqua principia immediata ex quibus illa concluditur ; quia TOTA EVIDENTIA CONCLUSIONIS DEPENDET ESSENTIALITER A PRINCIPIIS. Sed principia immediata non possunt intelligi nisi prius apprehendantur *termini,* ut sunt termini principiorum immediatorum. Igitur illud lumen quod non facit apprehendere terminos principiorum immediatorum, secundum quod hujusmodi non facit, nec facere potest intelligi principia immediata, nec, per consequens, conclusionem quæ sequitur ex illis principiis intellectis. Sed lumen istud quod ponis [71], non facit concipere vel apprehendere terminos hujusmodi : « Deus est trinus et unus », ut sunt termini propositionis immediatæ, sed tantum in *generali* et *indistincte.* Cujus probatio est, quia nullum conceptum habeo in aliquo lumine de Deo trino et uno quem non possit habere hæreticus et simpliciter infidelis. Quod patet ex hoc quia eumdem conceptum quem ego affirmo de istis terminis et de conclusione facta, ipse hæ-

(69) Ox. 3. d. 24. q. Unic. n. 1.

(70) Ox.. 3. d. 24. q. Unic. n. 11.

(71) Loquitur Doctor contra Henricum.

reticus negat. Sed certum est quod hæreticus non habet conceptum terminorum *distincte* sub propriis rationibus. Igitur nec ego habeo. Sed talis apprehensio terminorum principiorum requiritur ad hoc quod conclusio sequens *sciatur*...

Præterea ad hoc arguo sic. Si lumen istud causaret apprehensionem terminorum principiorum sub propriis rationibus, tunc ipsa principia essent certissima non solum ex adhæsione per *fidem*, sed etiam ex *evidentia* terminorum abstractive apprehensorum sub propriis rationibus et, per consequens, conclusio sequens esset evidentissima. Et ita Theologia [revelata] esset certissima scientia ex evidentia terminorum. Et esset certior aliis scientiis abstractivis. Ex quo enim termini apprehenduntur sub propriis rationibus, et in ipsis est tota necessitas et certitudo principiorum et conclusionum, Theologia [nostra revelatorum] esset certissima scientia *ex evidentia* objecti. Quod ipse negat.

17. Rationes adversæ referuntur et explanantur.

OBJICIES [72] : Richardus [73] dicit, non solum per *fidem*, sed rationibus *necessariis*, veritates de Deo in trinitate Personarum et unitate Essentiæ earum se esse ostensurum. Item [74] Anselmus : « Duo opuscula magna, Monologium et Prosologium, *ad hoc feci ut certa ratione, non auctoritate, quæ ad Deum pertinent, manifestarem.* » Talis est scientia. — Ad auctoritates Richardi et Anselmi dicendum quod adducunt ipsi, sicut et

(72) Par. Prol. q. 2, nn. 6 et 18. (73) De Trinit. l. 1, c. 4.
(74) De Incarnatione, cap. 4, quoad sensum.

cæteri Doctores, rationes necessarias, sed non *evidenter necessarias*. Non enim omne necessarium est evidenter necessarium. Si [igitur] [75] aliquis velit adducere Richardum : quod non deficiunt *demonstrationes* de Trinitate probanda, dico quod verum est. Desunt tamen nobis rationes *necessariæ* ex principiis evidenter notis. Ideo dicit Philosophus *primo Topicorum* quod demonstratio vel est ex primis (sicut idem dicit *Primo Posteriorum*), vel ex his quæ ex *primis*, et *veris*, et *immediatis* fidem acceperunt. Sed dico quod principia quæ habemus hîc, non acceperunt fidem *quoad nos* (quamvis simpliciter acceperint fidem) sicut credimus ex *primis* [76], et *veris*, et *immediatis*. Ideo non possumus Trinitatem demonstrare. Et hoc vult [77] Richardus.

[Objicies] : Prima [78] principia sunt *immediata*, et *necessaria*, et nota *ex evidentia* terminorum apprehensorum. Sed in credibilibus sunt aliqua principia simpliciter *prima*, et *immediata*, aut *nihil* esset creditum. Si enim in credibilibus procederetur in infinitum, non esset dare aliquod primum credibile ; et, in essentialiter ordinatis, ubi non est dare primum, nec aliquod [79] posteriorum. Igitur est aliquod *primum credibile*, vel aliqua, et, per consequens, necessaria ; aut nullum posteriorum necessarium esset. Cum igitur prima sint nota ex evidentia terminorum apprehensorum, et ex principiis sic notis possit haberi scientia, deducendo ex illis conclusiones, igitur ex credibilibus potest haberi *scientia* et *fides*. Sed [superius

(75) Ox. 3. d. 24. q. Unic. n. 20. (76) 1. Topic. c. 12. text. 5.
(77) Ibid. 1. de Trin. cap. 4. (78) Ox. 3. d. 24. q. Unic. n. 1.
(79) 2. Met.

dixisti] quod « aliqua credibilia sunt simpliciter prima sicut Deum esse trinum et unum. Sed tamen hoc non est cognitum ex evidentia terminorum apprehensorum, quia non possumus tales terminos apprehendere. » Contra. Nisi termini apprehenderentur, nunquam formaremus hanc complexionem : *Deus est trinus et unus*, et per consequens de complexo non haberemus fidem. Quod falsum est. Igitur stat ratio.

[Respondeo] : Concedo [80] quod in credibilibus est aliquod *primum*, et *immediatum*, et *necessarium*, scilicet quod hic Deus sub propria ratione est trinus in Personis et unus in Essentia hâc sub ratione hujus. Sed ad illam propositionem immediatam non attingimus, quia nec terminos sub propriis rationibus eorum intelligimus, sed solum in conceptibus universalibus in illis propriis conceptibus inclusis virtualiter. Unde noscimus Trinitatem secundum quod abstrahitur a trinitate in numeris, vel in rebus corporalibus numeratis : et concipimus Deum non sub propria ratione ejus *in se*, sed in ratione *entis* et *causæ*. Et sic de aliis conceptibus generalibus, in quos devenimus ex conceptibus communibus sibi et creaturæ.

Sed ad conceptus proprios Dei *in se*, sicut est Deitatis, trinitatis Personarum et unitatis Naturæ, non devenimus in via *clare*, nec *confuse* ; sed intelligimus *in communi* quid Essentia et quid Personæ. Et postea credimus ibi esse tres Personas et unam Essentiam in tribus. Non igitur devenimus in credibilibus ad aliquam propositionem immediatam, quamvis aliqua sit talis in se (aliter nulla posterior esset) ; et ideo *scientiam* de *credi-*

(80) Oxon. 3. d. 24. q. Unic. n. 22.

bilibus non habemus. Sed oportet resolvere omnem conceptum, quem nos habemus, in plures conceptus partiales, antequam deveniretur ad conceptum simpliciter primum de Essentia et Personis.

Restat [81] ulterius videre qualiter anima habens notitiam de prædictis terminis, scilicet *Deus* et *trinus*, possit ex natura sua cognoscere veritatem hujus propositionis : « Deus est trinus ». Et, cum possit intelligi de [ista] complexione haberi notitia *credulitatis*, vel *scientiæ*, et hoc vel scientiæ *propter quid*, vel *quia*, videndum est quæ istarum possit haberi de isto complexo : « Deus est trinus ».

18. Quod cognitio de revelatis per studium comparata, etsi non pertingat ad rationem scientiæ strictam, largo tamen modo scientialis dicenda est propter certitudinem quam ingerit audienti.

Ad quæstionem [82]... respondeo quod scientia multipliciter potest accipi. Uno modo, prout aliqua notitia cum *adhæsione firma*, dicitur scientia. — Dico [83] [igitur] quod *prima* scilicet notitia credulitatis, saltem acquisitæ, potest haberi, etiam modo, ex *naturalibus*. Hoc probatur, quia, secundum Augustinum [84], *ea quæ remota sunt a sensibus nostris, quoniam nostro testimonio scire non possumus, de his alios testes requirimus, eisque credimus a quorum sensibus remota esse vel fuisse non credimus.* Et idem [85] : *Absit ut scire nos negemus, quæ testimonio didicimus aliorum, alioquin esse nescimus oceanum, nescimus esse terras, atque urbes, quas celeberrima fama commendat.*

(81) Quodl. 14. n. 4. (82) Ox. 3. d. 24. q. Unic. n. 13.
(83) Quodl. 14. nn. 4. (84) 11. de Civit. cap. 3.
(85) 15. de Trinit. cap. 12.

1) QUOD POSSUMUS CREDERE TESTIMONIO ALIORUM; ERGO ET ECCLESIÆ TESTIMONIO.

Ex his [86] et similibus auctoritatibus ejus habemus quod *credere* possumus testimonio aliorum; etiam tam firmiter ut illud *credere* dicatur apud eum *scire*. Igitur magis possumus et magis debemus credere testi magis veraci. Et adhuc magis *communitati*, quam *personæ* singulari. Nunc autem Ecclesia Catholica est communitas maxime vera, quia illa maxime veritatem commendat, et mendacium reprehendit. Igitur ejus testimonio certissime credi potest. Et præcipue in illis in quibus illa plus damnat mendacium, puta de his, quæ sunt *fidei* et *morum*.

Potest igitur viator, ex *natura* [87] sua, audita et *intellecta* communi doctrina Ecclesiæ, firma credu-

(86) Quodl. 14. n. 5. — Rom. 10.

(87) Sed, ultra istam fidem *acquisitam*, habemus fidem *infusam*. Et ad illam habendam licet possit homo ex naturalibus se disponere, non tamen ex natura intrinseca, nec etiam concurrentibus quibuscumque causis naturaliter motivis, intellectus ad eam potest attingere, quia illam solus Deus infundit... Comparando fidem *infusam* et fidem *acquisitam* ad *actum credendi*, in hoc *conveniunt* quod, quando insunt eidem animæ, *actus* unus et idem *credendi* elicitur secundam inclinationem utriusque... Est tamen *differentia* una quantum ad hoc quod est *actum elicere*; ista scilicet quod ex fide *acquisita*, etiam si sola insit, potest elici *actus* credendi, sicut credimus certis articulis testimonio fide digno asserentis, ad quos tamen non inclinat aliqua fides *infusa*. Hæreticus enim in uno articulo dissentit; aliis articulis credendo, non ex fide *infusa* [credit], cum illa non possit stare cum *hæresi* in quocumque articulo. Sed ex fide *solum infusa* non potest quis elicere *actum credendi*, et hoc de lege communi, licet Deus, fidei infusæ assistendo, posset movere intellectum ad essentiendum actualiter illi ad quod fides illa inclinat; sed tunc forte non ex sola inclinatione fidei istius eliceretur actus ille, sed EX MOTIONE DIVINA. Et multo magis DE LEGE COMMUNI EX SOLA FIDE INFUSA NON POTEST HABERI ACTUS CREDENDI. Hoc patet de puero baptizato, quia, si postea nutriretur in deserto, vel inter infideles, et nullam haberet *doctrinam* de credendis, nunquam actum rectum credendi eliceret. (Quodl. 14. nn. 5 et 6.)

litate assentire his quæ ipsa docet de *fide* et *moribus*. Inter quæ principale est de Trinitate in Divinis. De ista credulitate acquisita videtur accipi illud : *Fides ex auditu*, scilicet sanæ doctrinæ Christi, de qua subdit : *Auditus autem per verbum Christi*. De ista etiam potest accipi illud Augustini contra epistolam Fundamenti : *Ego*, inquit, *Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ Catholicæ auctoritas compelleret.*

2) Status eorum qui diversimode diversis temporibus Scripturæ Sacræ adversati sunt, describitur.

In ista [88] quæstione sunt hæreses innumeræ, damnantes Sacram Scripturam vel partem ejus, sicut patet in libris Damasceni et Augustini de hæresibus. Quidam vero hæretici nihil de Scriptura recipiunt ; quidam non vetus Testamentum ut Manichæi, sicut in libro Augustini *De utilitate credendi* patet, dicentes vetus Testamentum esse a Malo Principio. Quidam vero tantum Testamentum vetus accipiunt, ut Judæi. Quidam autem aliquid utriusque ut Saraceni, quibus Mahometus immundus alias immunditias innumeras immiscuit. Quidam aliquid dictum in novo Testamento, puta hæretici diversi, qui diversas sententias Scripturarum male intellectas habentes pro fundamento, alias neglexerunt, verbi gratia [89] : *Qui infirmus est, olus manducet.* Item [90] : *Confitemini alterutrum peccata vestra.* Ex hoc errarunt circa Sacramentum Pænitentiæ quidam, dicendo illud posse dispensari a quocumque non Sacerdote, vel aliis hujusmodi auctoritatibus innitendo, male intellectis.

(88) Oxon. Prolog. q. 2. nn. 2 et 3.

(89) Rom. 14. (90) Jacob. 5.

3) Enumerantur decem viæ rationabiliter convincendi adversarios de veritate Ecclesiæ Catholicæ.

Contra [91] omnes istos in communi octo sunt viæ eos *rationabiliter* [92] convincendi. Quæ sunt : prænuntiatio prophetica, Scripturarum concordia, auctoritas scribentium, diligentia recipientium, rationabilitas contentorum, irrationabilitas singulorum errorum, Ecclesiæ stabilitas, miraculorum claritas... Nono quoque loco potest adduci testimonium eorum qui foris sunt. Josephus pulcherrimum [93] testimonium ponit de Christo, ubi inter alia de Jesu ait : *Christus hic erat*, ubi ejus veram doctrinam et resurrectionem ex mortuis confitetur... Decimo [94] et ultimo, potest adduci quod Deus non deest quærentibus toto corde salutem ; multi autem, diligentissime inquirentes salutem, ad hanc sectam conversi sunt. Et quanto ferventiores facti sunt in inquirendo, tanto in hac secta amplius confirmati, subitoque in ea pænitentes de malitia ad bonam vitam mutati sunt, tormenta quoque pro ea plures in magna exultatione spiritus perpessi sunt. Quæ non videntur probabilia nisi Deus hanc sectam Sacræ Scripturæ innitentem, irrefragabiliter approbaret et ordinaret ad salutem.

4) Quod fidem habemus acquisitam de veritate Ecclesiæ et, per Ecclesiam docentem, de veritate Canonis et contentorum in eo.

Certum est [95] quod in nobis est fides revelatorum credibilium *acquisita*. Quod patet per Augustinum in Epistola contra Fundamentum Manichæi. Qui dicit quod *non crederet Evangelio, nisi*

(91) Ox. Prol. q. 2. nn. 3 et 13. (92) Cf. *Præparat. Phil.* l. 10.
(93) In lib. 18. cap. 9. Antiquitatum.
(94) Ox. Prol. q. 2. n. 13. (95) Ox. 3. d. 23. q. Unic. n. 4.

crederet Ecclesiæ Catholicæ. Patet igitur per eum quod libris Canonis Sacri NON EST CREDENDUM NISI QUIA PRIMO CREDENDUM EST ECCLESIÆ APPROBANTI ET AUCTORIZANTI LIBROS ISTOS, ET CONTENTA IN EIS. Quamvis aliqui libri auctoritatem habeant ex auctoribus suis, non tamen adhæremus eis firmiter nisi quia creditur Ecclesiæ approbanti et testificanti veraces esse eorum auctores. Unde dicit Augustinus ibidem : « quod Evangelium Nazaræorum non admittam, quia non admittitur ab Ecclesia. » Sicut igitur, si nulla fides *infusa* esset in me, crederem firmiter historiis librorum Canonis propter *auctoritatem* Ecclesiæ, sicut fide *acquisita* credo aliis historiis a quibusdam famosis viris scriptis et narratis. Credo igitur fide *acquisita* Evangelio, quia Ecclesia tenet scriptores veraces. Quod ego audiens, acquiro mihi habitum credendi dictis illorum.

Præterea, si unus puer Judæus nunquam baptizatus nutriretur inter nos et disciplinaretur more nostro, habitu *acquisito* ex auditu crederet et adhæreret omnibus, quibus et nos ; sicut etiam ego *fide acquisita*, ex auditu parentum et aliorum, credo multa tempora transisse, mundum etiam non incepisse mecum. Credo etiam Romam esse, quam non vidi, ex relatu fide dignorum. Sic et revelatis in Scriptura per fidem *acquisitam* ex auditu firmiter adhæreo credendo Ecclesiæ approbanti veritatem auctorum illorum.

Præterea hic est aliquis baptizatus credens omnes articulos : postea errat circa unum tantum, scilicet trinitatem Personarum et unitatem Essentiæ. Tamen sentit se firmiter adhærere omnibus aliis credibilibus. Non enim oportet errantem circa unum articulum, errare circa omnes ; quia hæreses non sunt necessario connexæ. Ille igitur sine fide

infusa credit aliis articulis; quia fides infusa corrumpitur cum hæresis generatur: alias starent simul *fides* et *hæresis*. Igitur fide *acquisita* credit aliis articulis, quæ scilicet fuit cum [fide] *infusa* præcedente, si aliqua talis fuit. Non enim in illo instanti, in quo corrumpitur fides *infusa* per hæresim, generatur primo *fides acquisita*. Nam ille error non disponit ad fidem pro tunc. Imo est indispositio, ut pro tunc non generetur. Igitur præfuit ante illum errorem. Et sic certum est esse in nobis fidem *acquisitam*.

Præterea [96]: *Quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo audient sine prædicante? Quomodo prædicabunt, nisi mittantur?* Igitur, secundum Apostolum, fides est ex auditu; auditus autem est ex prædicante; prædicare autem nullus potest, nisi mittatur. Igitur de primo ad ultimum non potest homo credere, nisi audiat aliquem prædicantem sibi credibilia. Hoc argumentum non valet, nisi loqueretur de fide *acquisita*: quia hæc fides generatur in homine ex hoc quod audit verba prædicantis, adhibendo fidem dictis suis, quia non oportet quemlibet talem esse bonum moraliter per charitatem infusam, sed potest esse in peccato mortali et, audiendo prædicantem et videndo miracula fieri, credit ei. Et hoc, quia dictat sibi naturaliter ratio quod Deus non assistit falsitati alicujus, operando miracula ad falsa alicujus prædicata vel dicta. Igitur *fides* illa præcedit *charitatem*. Et, per consequens, est *acquisita*; quia [fides] infusa non infunditur nisi cum charitate.

---

(96) Rom. 10.

5) Quod fides, per dictum Ecclesiæ sic acquisita, est super opinione licet sit infra scientiam.

Ex istis sequitur corollarium : quod, propter *credulitatem* articulorum revelatorum, ut homo firmiter credat omnibus articulis revelatis et determinetur ad alteram partem sine oppositi formidine, non oportet ponere fidem *infusam*, nec necessitas ejus potest ex hoc concludi ; quia fides acquisita est super opinione, quæ adhæret uni parti contradictionis cum formidine alterius, licet sit infra scientiam, quæ est ex evidentia objecti scibilis. Quare non dico mundum incepisse mecum ? Non quia *scio* ipsum præcessisse me, quia præteritorum non est scientia, secundum Augustinum. Nec *opinor* mundum præcessisse me. Sed *adhæreo firmiter* huic : mundum præcessisse me, per fidem *acquisitam* ex auditu aliorum quorum veracitati credo firmiter. Nec dubito mundum præcessisse me, et esse partes mundi quas non vidi ; quia non dubito de veracitate narrantium mihi talia et asserentium vera esse. Ideo, sicut nec hæsito de *veracitate* eorum quæ est quasi *principium*, sic nec de *dicto* eorum quod est quasi *conclusio* sequens. Eo modo, quia homo non dubitat de *veracitate Dei*, quia hoc cuilibet naturaliter inseritur : scilicet Deum esse veracem, nec dubitatur de *approbatione Ecclesiæ*, quæ approbat dicta et scripta virorum præcedentium, ideo non *dubitatur de his* quæ in Scriptura revelantur ; sed fide *acquisita* ex auditu firmiter eis adhæret. Hoc igitur tenendum est tanquam certum ; quod revelatorum in Scriptura est in nobis fides *acquisita*, generata ex *auditu* et ex *actibus* nostris, qua eis firmiter adhæremus.

6) QUOD NOTITIA CONTENTORUM IN CANONE NON TRADITUR PER MODUM SCIENTIÆ DEMONSTRATIVÆ.

Dico [igitur] [97] quod notitia quam habet aliquis de his quæ traduntur in Canone Bibliæ non est tradita per modum scientiæ *demonstrativæ*, mendicando scilicet notitiam illam (sive habitum) de intellectu litteræ ab aliquibus *principiis* ex quibus *demonstrative* concluditur. Quod expresse patet per Augustinum [98]. Loquens de traditis in Scriptura, dicit quod illa... *commendata sunt nobis divinis eloquiis, quamvis per homines, non argumentorum concertationibus inculcata, ut non hominis ingenium, sed Dei eloquium contemnere formidaret, qui illa cognosceret*, scilicet quæ tradita sunt in Scriptura. Habet igitur habitum de sic traditis in *sensu* litteræ. Non quidem habitum *scientiæ*, sicut descripta est scientia ; sed habitum quo immediate assentit omnibus et singulis, et non uni propter aliud, de his quæ traduntur in Scriptura. Quinimo, si aliqua ibi tradita probarentur ex aliis, non assentiret eis *quia* sic probata; sed CUILIBET DICTO IN CANONE ASSENTIT NON QUIA PROBATUR MODO DICTO, SED SOLUM PROPTER AUCTORITATEM DEI, RATIONE CUJUS ASSENTIT IMMEDIATE OMNIBUS TRADITIS IN SCRIPTURA, non uni propter aliud, per syllogisticum discursum.

Si dicas quod Scriptura arguit et procedit *definitive* et *divisive*, sicut aliæ scientiæ, hoc non video, nec scio ubi. Si dicas, quod Paulus arguit : *Si* [99] *mortui non resurgent, nec Christus resurrexit* ; sed Christus resurrexit; igitur mortui resurgent;

(97) Oxon. 3. d. 24. q. Unic. nn. 14 et 15.

(98) 18. de Civit. cap. 41. in fine. (99) 1. ad. Cor. 15.

et beatus Joannes : *Diligamus nos invicem, quoniam ipse prior dilexit nos* : respondeo : quod argumentum est de aliqua re, faciens fidem de ea quæ aliás erat dubia ; ideo in argumento *proprie dicto* creditur et consentitur conclusioni *propter* argumentum et ejus evidentiam. Sed si Paulus dixisset solum istud : *Mortui resurgent*, tantum credidissem ei tunc sicut modo. Nec est majoris firmitatis illa conclusio quam si simpliciter narrasset eam. Similiter, sicut credo conclusioni vel consequenti, sic et antecedenti, et e converso. Sicut enim credo quod mortui resurgent, ita credo Christum resurrexisse, quia nullam certitudinem habemus de Christi resurrectione nisi ex testimonio aliorum, sicut patet per Apostolum, ubi supra, qui dicit : *Si Christus non resurrexit, invenimur falsi testes*. Et ideo tota certitudo quæ habetur de resurrectione Christi et mortuorum, non est nisi certitudo *fidei* et non ultra. Similiter quod dixit Joannes : *Diligamus nos invicem*, etc., hoc dixit ad movendum animos nostros ad Christi dilectionem. Quod tamen Christus dilexerit nos tali dilectione de qua loquitur, hoc est nobis *creditum*. Et si habet certitudinem de conclusione, non tamen majorem quam de principio. Et ideo cum principium non cognoscatur ex *evidentia* rei, non potest habere *scientiam* de conclusione. Sed, si aliquis habet habitum *ultra* fidem, illo assentit omnibus et singulis quæ dicuntur in Canone, et nulli uni propter aliud ; quia, etsi unum posset sequi ex alio, non habet tamen majorem certitudinem de illo quod sequitur, quam de illo ex quo sequitur.

19. Quod cognitio Theologorum de Divinis revelatis per studium comparata scientialis dicenda sit in comparatione ad fidem simplicium, et quatenus ab ejus abstrahit obscuritate.

QUARTA cognitio [100] [de Deo et credibilibus revelatis] est illa quæ opitulatur piis, et defenditur contra impios; ut, cum Litteræ sensus cognoscitur et unus locus Litteræ per aliam [litteram] exponitur et persuasiones adducuntur, et contra impios defenditur. — Quintus gradus est [cognitio] *simplicium*; cujus cognitionis certitudo subest *actui voluntatis*. Et hæc cognitio est habita per *fidem*.

1) QUOD SIMPLICES IMPLICITE CREDUNT OMNIA QUÆ CREDIT ECCLESIA.

Dico [101] quod simplices credunt omnia, quæ [credit] Ecclesia, *implicite*; nec sciunt fidem *explicare*, nec *defendere*. Ideo illi qui hoc *sciunt*, habent habitum *distinctum* a fide, sed non alio lumine quam sit fides; nec ille habitus innititur principiis *evidenter* notis in aliquo lumine. Isto tamen habitu non pollent plurimi fideles; quia ille habitus *distinctus* est *a fide*.

2) DE DOCTORIS PRÆSTANTIA QUI SCIT EXPLICARE SCRIPTURAM,

Si [102] loquamur de [isto] modo habendi habitum [cognitivum] cum fide: ut sciat quis *exponere* Scripturam, et conclusiones *explicare*, et contraria *solvere*, talis potest esse *major in Ecclesia*. Tunc quæro de tali. Aut enim exponit Scripturam per Scripturam, scilicet unum locum per alium, et

(100) Par. Prol. q. 2. n. 17. (101) Ox. 3. d. 24. q. Unic n. 20.
(102) Oxon. 3. d. 24. q. Unic. n. 16.

obscurum per manifestum, et sic non habet majorem certitudinem de Scriptura exposita quam de exponente. De qua expositione loquitur Augustinus [103]. *Quamvis itaque Divini Sermonis obscuritas etiam ad hoc sit utilis, quod plures sententias veritatis parit, et in lucem notitiæ producit, dum alius eum sic, alius sic intelligit, ita tamen, ut quod in obscuro loco intelligitur, vel adtestatione rerum manifestarum, vel aliis locis minime dubiis asseratur, sive cum multa tractantur, ad id quoque perveniatur, quod sensit ille qui scripsit.* Hæc ille. Semper stat tamen quod non est major certitudo de exposita quam de exponente ; et ideo nunquam habet scientiam proprie.

3) Multum valet expositio Bibliæ per Philosophiam sanam.

Si autem exponit per *alias scientias*, ad quod ultimo devenerunt Doctores immiscendo Philosophiam Scripturæ Sacræ (quod sine dubio multum valet, et præcipue Metaphysicalia, ut veritas Scripturæ de Trinitate, et Intelligentiis, et abstractis intelligatur), tunc dico quod conclusio non habet majorem certitudinem quam [habet] altera præmissarum quæ minus certa est ; sicut in omni mixtione, certitudo conclusionis est certitudo præmissæ minus certæ, ut ex majore de *necessario* et minore de *contingenti* non sequitur conclusio de necessario, sed de contingenti. Et, cum præmissa sumpta ex Scriptura non sit *evidens* ex terminis, sed *credita*, igitur nec conclusio erit demonstrata generans *scientiam*, quamvis possit generare habitum *alium* a fide. Et sicut loquor de expositione, sic loquor de contrariorum solutione ; quia solutio habet tantam certitudinem ex quanta

(103) 11. de Civit. c. 19.

procedit in accipiendo ; quia, si accipiatur de Scriptura, habet certitudinem quam dixi ; si aliunde, certitudinem quam habere potest cum Scriptura cui innititur ; nunquam tamen certitudinem *ex evidentia*. Si quis autem habeat intellectum exponendi moraliter ad ædificationem, ille habet *explicatiorem intellectum* quam qui scit sensum litteræ tantum ; sed nunquam in tali expositione vel explicatione poterit aliquid demonstrare ex *evidentia rei*.

[Dices] [104] : Distinguit Apostolus [105] dona collata membris Christi, et distinguit *scientiam* contra *fidem*, dicens : *Alii datur scientia, alii fides*. Sed scientia, (ut ibi distinguitur contra fidem), est Theologia et scientia Scripturæ Sacræ. Igitur habens Theologiam, habet scientiam, ut distinguitur contra fidem. Sed hujusmodi scientia non destruit fidem, sed nutrit, roborat et defendit. Unde Augustinus [106], allegans verbum Apostoli supra dictum, et loquens de Theologia, dicit : *Huic scientiæ tribuo illud, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur et roboratur*. Igitur *scientia* Theologiæ, ut distinguitur contra fidem, simul stat cum *fide*, et est de eisdem, de quibus fides. Igitur de credibilibus revelatis simul stant *scientia* et *fides*. — Ad istud [107] patet ex dictis, quod [Theologus] habet habitum, quo scit *exponere*, sic vel sic distinctum a fide ; sed non habet scientiam descriptam a Philosopho.

(104) Ox. 3. d. 24. q. Unic. n. 1. (105) 1. Corinth. 12.
(106) 14. de Trinit. cap. 1.
(107) Ox. 3. d. 24. q. Unic. n. 21.

4) QUOD DERIDENDI SUNT ILLI QUI PROPTER AUCTORITATEM PHILOSOPHORUM DOCTRINAM RESPUUNT A SANCTIS TRADITAM.

Ideo [108] sic arguentes concedunt quod Theologia non sit proprie *scientia*. Non tamen per hoc, ut dicunt, derogatur nobilitati habitus Theologiæ ; quia, secundum Philosophum, una scientia est nobilior alia, quia est de *nobiliori* objecto, et quia est *certior*. Theologia, cum sit de *nobilissimo* subjecto, et *firmissimam* adhæsionis certitudinem habeat, ipsa erit nobilior habitus quâcumque alia scientia, quamvis proprie non sit scientia, licet persuasiones et probalibitates ad firmiter credendum inducat.

Sed isti nimis *parum* attribuunt Theologo et Theologiæ. Nam idem objectum habent *fides* et *Theologia*, vel æque nobile. Et vetula habens fidem, ita firmiter adhæret articulis fidei, sicut Theologus. Ergo solum Theologus habet opinionem ultra cognitionem vetulæ. Quod est nimis vilificare Theologum et Theologiam. Sed QUOD

(108) Paris. Prolog. q. 2. n. 8. Ut describitur a Philosopho, non est scientia habenti fidem. Accipiendo scientiam *proprie*, ut accipitur *Primo Posteriorum*, requiruntur *quatuor* conditiones in scientia. Prima, quod sit *certa*, excludendo omnem dubitationem et deceptionem. Secunda, quod sit cognitio *necessaria*. Tertia, quod sit per *causam evidentem* in intellectu. Quarta, quod sit per causam necessariam evidentem applicatam ad conclusionem per *discursum syllogisticum*... Illo modo accipiendo scientiam, impossibile est de eodem esse simul *scientiam* et *fidem*. (Oxon. 3. d. q. Unic. nn. 20 et 13.). Dico igitur quod cum fide stare non potest scientia *proprie* dicta. Quia termini non apprehenduntur in particulari sub propriis rationibus, ideo principia non sunt nota ex evidentia rei et, per consequens, conclusio non est *scientifica*. Aliàs tota Geometria et fides starent simul. HABETUR TAMEN, CUM FIDE, A MULTIS ALIUS HABITUS, QUO ASSENTITUR VERITATI SCRIPTURÆ FIRMITER, et non uni veritati propter aliam, sed cuilibet immediate (licet sit ordo in dignitate veritatum) secundum quod inter se comparantur. (Oxon. 3. d. 24. q. Unic. n. 17.

ALIQUIS DOCTOR PROPTER AUCTORITATEM AVERROIS QUA DERIDET CHRISTIANOS, DIMITTAT OPINIONEM ALIQUAM, VIDETUR POTIUS DERIDENDUS QUAM TENENS PRIOREM OPINIONEM PROPTER AUCTORITATES SANCTORUM PLURIMAS.

Per... [109] duo dona [Spiritus Sancti] : intellectum et scientiam, exprimitur fides *infusa*, ita quod illa duo non circumloquuntur duos habitus [infusos], sed unum tantum secundum *perfectum* et *imperfectum*. Et unus potest dari sine alio, sed non e converso. Potest enim *intellectus* dici fides *imperfecta*, quæ est notitia articulorum primorum, et *scientia* fides *perfecta*, quæ est *explicita* notitia de articulis, sicut in scibilibus naturalibus *intellectus* dicitur esse *principii* et *scientia* [dicitur esse] *conclusionis*.

20. Quod cognitio Theologorum de revelatis, per studium comparata, nata est generare fidem acquisitam in audientibus, nedum propter doctrinæ claritatem actum impediat credendi.

DICO [110] quod *actus credendi* est ab objecto *præsente* sicut ab *efficiente* actum. Non sic autem est a voluntate. Aliter, si voluntas esset *causa* actus credendi, et proponeretur intellectui : « astra esse paria », nulla *persuasione* facta, posset voluntas imperare intellectui credere determinate astra esse paria. Et hoc nihil est. Sed oportet *objectum* habere *causalitatem* super actum. NEC VOLUNTAS MOVET NISI MOVEAT OBJECTUM. Tunc dico quod credibilia, ut sunt præsentia in se, sive in fide acquisita vel

(109) Ox. 3. d. 34. q. Unic. n. 20.

(110) Ox. 3. d. 25. q. 2. later. n. 2.

infusa (licet hoc ultimo modo non sufficiant ad movendum intellectum ad actum, sed voluntas, ut dicis, simul movet, et verum est pro quanto movebat ad acquirendum fidem acquisitam) sed, POSITA FIDE ACQUISITA, CREDIBILI PRÆSENTE, POTEST INTELLECTUS PER HABITUM INFUSUM [SUPERNATURALITER ET MERITORIE] CREDERE, DUMMODO VOLUNTAS NON CONTRAMOVEAT; NEC PLUS [111] REQUIRITUR.

1) QUOD CONCURRUNT AD ACTUM FIDEI ET HABITUS ET CREDIBILIA ALIQUO MODO PRÆSENTIA.

Ad actum [112] [enim] fidei duo concurrunt necessario, scilicet *habitus* inclinans determinate in *verum*, et ipsa *credibilia* aliquo modo præsentia. Credibilia enim non sunt præsentia in *habitu*; ideo requiritur *Doctor* qui aliquo modo ipsa explicet, scilicet Deus, vel aliquis *alius*. Quilibet igitur tenetur ad tot credenda ex habitu quot credibilia sunt sibi explicita ab aliis *scientibus*. Et, quia nullus in veteri Lege habuit tot sibi explicita quot habemus nos in Lege nova, ideo nullus tenebatur ad tot explicite credenda. Et, si aliquis habuerit sibi tot revelata, ut forte Abraham, tenebatur illa credere et aliis credenda *explicare* pro captu mentis suæ pro statu illo.

Concedo [igitur] quod actus credendi dependent ex duobus, scilicet ex *habitu* inclinante et *præsentiâ* credibilis quod non est *præsens* in *habitu*. Et ideo sine doctore et revelatore non tenentur

(111) Et esto quod requiratur motio *positiva* voluntatis, etiam sufficit voluntas ad sic movendum in puris naturalibus; quia posito objecto supernaturali præsente intellectui, posset *voluntas movere intellectum* ad intelligendum illud, dummodo in *intellectu* esset *habitus* inclinans *intellectum* in illud, sicut est in proposito. (Ibid. n. 2.)

(112) Ox. 3. d. 25. q. 1. n. 9 et n. 11.

simplices quibus non erant tot credenda explicita, tot credere sicut Moyses. Nec Moyses forte, sicut tenentur modo Majores in Ecclesia, quia tot credibilia non erant sibi revelata. Opposito modo est de *scientia* : quia habens habitum scientiæ, eo quod generatur ab objecto sicut a partiali causa, habet objectum sufficienter præsens (quamvis non ex vi habitus), sed per *species* quæ manent quamdiu manet scientia. Ideo potest considerare quando vult et in potestate ejus est, post scientiam habitam, considerare quodcumque contentorum in habitu [scientiæ]. Non sic est de fide, patet. Nec sufficit quicumque occursus credibilium ad intellectum ad hoc quod habitus inclinet in actum firmiter eliciendum : sicut patet de baptizato nunc cui, si statim occurrant phantasmata illorum terminorum *mori* et *resurgere*, et componat apud se : « Mortui resurgent », non credet nisi prius sibi constiterit per aliquem quod sit articulus credendus. Ideo necessario requitur, cum fide *infusa*, fides *acquisita* ex auditu.

Licet [113] Deus daret *habitum* credendi, non assentiret quis creditis nisi [super ea] doceretur immediate a Deo, vel ab *Ecclesia*. Habitus enim *scientiæ* inclinat ad objectum, quia causatur ex *evidentia* objecti. Sic non est hic : quia habitus [fidei de revelatis] non *includit* objectum. Et ideo oportet habere *doctorem* qui suppleat vicem *objecti*, ut patet in baptizato de novo et non edocto qui, etsi apprehendat *mori* et *resurgere* et faciat compositionem, non assentit quod sit possibile, nisi *doceatur*.

---

(113) Paris. 3. d. 25. q. Unic. n. 9.

2) Quod Majores in Ecclesia in hoc quod curam animarum suscipiunt, tenentur ad credendum plura, seu magis explicite.

Ad [hoc] [114] dico quod Majores [in Ecclesia] tenentur ad credendum magis explicite, et ad veritatem Scripturæ *magis intelligendam* quam simplices. Sed non in hoc quod obligaverunt se in Baptismo.... sed in hoc quod curam animarum suscipiunt. Ex quo enim sunt in statu altiori quam simplices, ideo obligant se ad illuminandos alios et, per consequens, ad veritatem Scripturæ capiendam et explicite credendam.

Sic igitur [115] omnes tenentur ad aliquem actum explicitum pro aliquando, et ad alios in generali, ut scilicet credat quod Ecclesia credit. Sed ad omnia credenda *explicite* tenentur Majores in Ecclesia qui præficiuntur aliis. Et tenentur alios in fide instruere verbo veritatis et exemplo honestatis. Et de hujusmodi loquitur Augustinus : *Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quæ nonnisi æterna est ; aliud est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur et contra impios defendatur.* Quod est Majorum in Ecclesia ; aliter cito deficeret fides simplicium. Majores igitur qui habent alios instruere, tenentur fidem *explicitam* habere de omnibus et, pro tempore, illa quæ credenda sunt, aliis *explicare* secundum capacitatem eorum.

Majores [116] in Ecclesia obligant se ad plura ex hoc quod accipiunt sibi statum alios illuminare et docere... Dicendum [autem] quod simplex tenetur vitare omnem errorem circa omnia

(114) Oxon. 3. d. 25. q. 1. n. 9.

(115) Oxon. 3. d. 25. q. 1. n. 6. — 14. De Trinit. c. 1.

(116) Paris. 3. d. 25. q. Unic. nn. 6 et 5.

quæ credenda sunt in Ecclesia et quæ continentur in *canone Bibliæ*, sicut patet in aliis moralibus. Tenetur enim quilibet cavere omne peccatum mortale. Tamen non tenetur scire omnia peccata mortalia, quia *maximi* vix sciunt. Et hoc, cum sint opiniones de aliquibus : an sint peccata mortalia, an non ? sic, licet non quilibet tenetur explicite scire omnia credibilia, tamen tenetur vitare errorem. Unde CIRCA ILLA QUÆ PRÆDICANTUR IN ECCLESIA COMMUNITER, NON SUNT OPINIONES. Et si simplex potest illud apprehendere, tenetur explicite illud credere.

21. Quod Theologo, etsi sobrie possit de revelatis opinari et novas quæstiones super his movere, minime tamen licet rem decidere auctoritative prius quam judicaverit Ecclesia.

DICENDUM [117] quod, SI ALIQUA DE NOVO PROPONUNTUR AB ALIQUO QUI TENET VICEM DOCTORIS, NON TENETUR QUIS ASSENTIRE, SED TENETUR NEUTRI PARTI ASSENTIRE, SED PRIUS TENETUR CONSULERE ECCLESIAM, et sic errorem vitare. Quia, vel intelligit hoc, et tunc tenetur vitare errorem ; vel non intelligit, et tunc TENETUR NEUTRI PARTI ASSENTIRE, QUOUSQUE ILLUD ECCLESIA PRÆDICAVERIT. Similiter est in moralibus. Non tenetur assentire hoc esse peccatum, nec esse licitum, QUOUSQUE ECCLESIA DIXERIT, si ibi sint opiniones ; sed DEBET SE TENERE IN COMMUNI.
Si [igitur] [118] sit aliquid credendum, quod tamen non prædicatur communiter in Ecclesia, sed si prædicatur specialiter in uno loco *de novo*, non est

(117) Paris. 3. d. 25. q. Unic. n. 6.
(118) Ox. 3. d. 25. q. 1. n. 8.

necessarium simplici credere illud, adhærendo illi firmiter tanquam vero. Imo necessarium est magis illi *non adhærere* quousque sciat illud credi ab Ecclesia tanquam verum. Et. cum hoc sibi constiterit, *tenetur* illi *firmiter* adhærere.

Dico [119] quod ALIQUA SUNT ITA SIMPLICITER DE SUBSTANTIA FIDEI, QUOD OMNES, ETIAM SIMPLICES, POST TEMPUS ALIQUANTULUM USUS RATIONIS, TENENTUR ISTA EXPLICITE CREDERE, sicut sunt articuli de Incarnatione, ut Christus est natus et mortuus, de quo sunt solemnitates speciales in Ecclesia, et quos potest populus concipere, quia sunt de Christo homine. ALIA SUNT EXPLICITE REQUISITA DE SUBSTANTIA FIDEI, OBSERVANDA A MAJORIBUS ECCLESIÆ, utpote quod Deus est trinus, et hujusmodi pertinentia ad spiritualia et imaginabilia. Et illa distinctio potest haberi ab Augustino [120]. ALIA SUNT QUÆ NEC NECESSARIO SUNT EXPLICITE CREDENDA AB ISTIS NEC AB ILLIS, QUIA NON ADHUC ILLORUM VERITAS EST DECLARATA ET DETERMINATA PER ECCLESIAM. Cujusmodi sunt multæ conclusiones necessario inclusæ in articulis creditis. Sed ANTEQUAM SUNT PER ECCLESIAM DECLARATÆ ET EXPLICATÆ, NON OPORTET QUEMCUMQUE EAS CREDERE. OPORTET TAMEN CIRCA EAS SOBRIE OPINARI, UT SCILICET HOMO SIT PARATUS EAS TENERE PRO TEMPORE, PRO QUO VERITAS FUERIT DECLARATA.

[Exemplum] : [121] Utrum Beata Virgo fuerit concepta in originali peccato ? Quod [122] sic. *In Adam omnes peccaverunt* non nisi quia fuerunt

(119) Oxon. 4. d. 5. q. 1. n. 6. (120) De Trinit. l. 14. c. 1.

(121) Oxon. 3. d. 3. q. 1. nn. 1. 3. 4. 9. 10.

(122) Rom. 5. Confer de officiis doctorum catholicorum illa quæ posuimus in opere : *Præparatio Philosophica*. l. XII. (Editor.)

in eo secundum rationem seminalem. Ita fuit in eo Beata Virgo. Igitur, etc... Dicitur *communiter* quod sic, propter auctoritates adductas et propter rationes assumptas ex duobus mediis, quorum unum est excellentia Filii sui... Contra [istam] rationem arguitur ex excellentia Filii sui, in quantum Redemptor, Reconciliator et Mediator, quod ipsa non contraxit peccatum originale. — Ad quæstionem, dico quod Deus potuit facere quod ipsa nunquam fuisset in peccato originali. Potuit etiam fecisse ut tantum in uno instanti esset in peccato. Potuit etiam facere ut per tempus aliquod esset in peccato et in ultimo instanti illius temporis purgaretur... Quod autem horum trium quæ ostensa sunt esse possibilia, factum sit, Deus novit. SI [123] AUCTORITATI ECCLESIÆ, VEL AUCTORITATI SCRIPTURÆ NON REPUGNET, VIDETUR PROBABILE QUOD EXCELLENTIUS EST, ATTRIBUERE MARIÆ... Beata [124] Virgo mater Dei... nunquam fuit inimica actualiter ratione peccatis *actualis*, nec ratione *originalis*. Fuisset tamen, nisi fuisset præservata.

22. Quod labor Theologorum et opinionum varietas eorum, non quidem circa possibila et

(123) Notatu dignum est quantum B. Scotus sibi cohæreat. Sicut viam rite sequendam Theologis indicat, sic ipse Theologus recte per istam viam ambulat. In loco citato anteponit auctoritatem Ecclesiæ Scripturæ auctoritati, quia Ecclesiæ est authenticare Scripturam et eam explicare. Videre est etiam quam caute incedat modestissimus Doctor. Nullibi invenitur dixisse : « *Decuit, potuit; ergo fecit* ». Contra logicam peccat illatio ista : « ergo fecit », et contra doctrinam quam ubique Doctor tenet de libertate Dei in decretis circa contingentia positis. Modo igitur sane meliori, qui et cunctis Theologis inculcandus, loquitur Subtilis, dicens : « Si auctoritati Ecclesiæ... » (Editor.)

(124) Oxon. 3. d. 18. q. Unic. n. 13.

fictitia, sed de reapse revelatis, multum facit ad veritatis declarationem.

Indisciplinati [125] est quærere omnium demonstrationem, secundum [126] Philosophum. *Principiorum enim demonstrationis non est demonstratio.* Et eodem modo in *contingentibus.*

1) Quod Theologus, si de contingentibus quærat causam aliam primam præter liberam Dei voluntatem, in vanum laborat.

Alioquin esset processus in infinitum in contingentibus, quia *contingentia* non sequuntur ex *necessariis.* Et ideo ista voluntas Dei qua vult hoc et producit pro nunc, est immediata et prima causa, cujus non est aliqua *alia* causa quærenda. Sicut enim non est ratio quare voluit naturam humanam in hoc individuo esse, et esse possibile et contingens, ita non est ratio quare hoc voluit nunc, et non tunc esse. Sed tantum quia voluit hoc esse, ideo bonum fuit illud esse. Et quærere hujus propositionis, scilicet contingentis, immediate causam, est quærere causam sive rationem cujus non est ratio quærenda.

2) Quod sapientis Theologi non est molem ingentem rationum construere ad justificandum liberum Dei propositum, sed quod humiliter stare ad istud oportet : voluntas Dei vult hoc.

[Ergo] si quæras [127] : quare igitur Voluntas Divina magis determinatur ad unum contradictoriorum quam ad alterum ?... Et si dicas : quomodo hic potest esse immediatio, cum sit contingentia ad utrumlibet ? — [Respondeo] : Dictum

(125) Oxon. 2. d. 1. q. 2. n. 9.

(126) 4. Metaphys. text. com. 9. et 1. Poster. text. com. 6.

(127) Oxon. 1. d. 8. q. 5. nn. 23 et 24,

est aliàs quod in *contingentibus* est aliquid primum, quod est immediatum, et tamen *contingens*, quia non *statur* ad *necessarium*. Non enim ex *necessario* sequitur *contingens*. Et ideo hìc oportet stare ad istam : VOLUNTAS DEI VULT HOC. Quæ est contingens et tamen immediata, quia nulla alia causa prior est ratione voluntatis, quare ipsa sit hujus et non alterius.

3) QUOD THEOLOGUS PRORSUS INUTILI SE TRADIT LABORI SI FINGAT ALIAM RERUM ALIARUM ORDINATIONEM QUÆRENDO QUID IN MUNDO IMAGINARIO FACIENDUM DEUS HABUISSET.

[Sic] sine [128] unitate *ordinis* non est unitas *Universi*. Unde in ipso Fine *Uno* ponit Aristoteles bonitatem Universi principalem, quia ad Unum Summum est unus ordo. SUFFICIT MIHI LOQUI DE SOLO UNIVERSO, NON FINGERE ALIUD DE QUO

(128) Impossibile est *idem* ad *duo* essentialiter dependere' ad quorum utrumque ejus dependentia terminetur totaliter' [Hoc] probatur sic. Una causa totali causante aliquid in aliquo genere causæ, impossibile est aliam causare idem in eodem genere causæ, quia tunc idem bis causaretur, vel neutra esset causa totalis. Similiter illud tunc causaret, quo non causante, nihilominus esset causatum. Quod est absurdum. Et ita impossibile est *idem* quacumque dependentia dependere a *duobus*, quorum alterum ejus dependentiam terminaret *totaliter*. Jam enim alterum non sufficienter terminaret, si adhuc ad reliquum dependeret. Similiter tunc dependeret ad aliquid, quo non existente, nihilominus esset secundum eumdem ordinem essendi. Quod est contra rationem dependentiæ, intelligendo quod nihilominus esset secundum eumdem ordinem. Hac conclusione ostensa, nunc duas primas [propositiones] inclusas de causis intrinsecis propono sic. Uni soli naturæ inest quæcumque primitas causæ extrinsecæ unius rationis. Probatur : quia si pluribus insit talis p mitas, aut respectu eorumdem posteriorum, aut aliorum : non primo modo, ex [propositione] jam præmissa. Similiter in quolibet posteriori essent duæ dependentiæ ejusdem rationis, quia ad duo prima non est una dependentia. Consequens est inconveniens. Nec secundo modo potest poni ; quia, si sic, ad illud primum et aliorum illorum, et aliorum est aliud Universum : quia entia, ista et illa, non ordinabuntur *inter se*, nec ad *idem*. Sine enim unitate ordinis non est unitas Universi. Unde in ipso fine uno ponit Aristoteles

NULLAM RATIONEM HABEO, IMO POTIUS OBVIATIONEM.

Dicere [ergo] [129] quod Theologia sit scientia per aliquid quod Deus *potest* facere, videtur inconveniens, sicut dicere quod de quadratura circuli est scientia, quia *potest* sciri. Imo plus quam hoc sequitur scibilis trinitas Personarum via naturali. Illi autem modi non habentur nisi via supernaturali. Loquendo igitur de *factis*, non de fieri *possibilibus*, sciendum quod... sunt duo modi cognoscendi Sacram Scripturam et intelligendi eam. Unus est *communis* qui acquiritur per *exercitium studii*, quo intelliguntur dicta Prophetarum quo modo sint exponenda et contrarietates solvendæ. Alius est *specialis*, qui fuit in Prophetis, qui hanc scientiam scripserunt, quia spiritu Prophetico scripta est et Divina Revelatione. Et cognitio ista certa est certitudine evidente, quidquid sit de alia quæ per studium acquiritur supposita fide.

4) QUOD THEOLOGUS MAGNAM VIAM HABET CURRENDAM USQUEDUM EXPLICARIT POSITIVA OMNIA QUÆ TUM DIVINIS SCRIPTURIS QUAM ECCLESIASTICA TRADITIONE CONSTANT.

Per rationem [130] Græcorum, nihil tenendum est, ut articulus fidei, nisi quod continetur in Evangelio, quod complete, [juxta eos], continet fidem, aut saltem in Scriptura novi Testamenti. — Ad rationem illam de Evangelio, dico quod : *Chris-*

(12. *Metaph. text. com.* 52. *et inde*) bonitatem Universi principalem, quia ad unum summum est unus ordo. Sufficit mihi loqui de solo Universo, non fingere aliud, de quo nullam rationem habeo, imo potius obviationem. (De Primo Principio, cap. 3. n. 11.)

(129) Miscellaneorum, q. 6. nn. 6 et 7. Conf. *Præparatio Philosophica*. l. XI. n. 6. ubi locus iste ponitur integer.

(130) Oxon. 1. d. 11. q. 1. nn. 1 et 5.

tum descendisse ad inferna non docetur in Evangelio, et tamen tenendum est sicut articulus fidei, quia ponitur in Symbolo Apostolorum. Ita multa alia de Sacramentis Ecclesiæ non sunt expressa in Evangelio, et tamen Ecclesia tenet illa esse tradita certitudinaliter ab Apostolis. ET [131] PERICULOSUM ESSET ERRARE CIRCA ILLA QUÆ AB APOSTOLIS DESCENDUNT NON TANTUM PER SCRIPTA : SED ETIAM PER CONSUETUDINEM UNIVERSALIS ECCLESIÆ. [EA OMNIA] TENENDA SUNT.

Nec Christus in Evangelio docuit omnia pertinentia ad dispensationem Sacramentorum. Dixit enim discipulis suis in Joanne : *Adhuc habeo multa vobis dicere, sed non potestis portare modo. Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Multa igitur docuit eos Spiritus Sanctus quæ non sunt scripta in Evangelio. ET ILLA MULTA QUÆDAM PER SCRIPTURAM, QUÆDAM PER CONSUETUDINEM TRADIDERUNT. Similiter diversa symbola diversis temporibus sunt edita contra diversas hæreses de novo orientes; quia, quando insurgebat nova hæresis, necessarium erat *declarare* veritatem contra quam erat illa hæresis. QUÆ VERITAS, ETSI PRIUS ERAT DE FIDE, NON TAMEN ERAT PRIUS TANTUM DECLARATA, SICUT TUNC, CONTRA ERROREM ILLORUM QUI EAM NEGABANT.

IN PROCESSU [132] GENERATIONIS HUMANÆ SEMPER CREVIT NOTITIA VERITATIS.

---

(131) Locus iste in editione Vives sic se habet : « Et periculosum esset errare circa illa quæ non tantum ab Apostolis descendunt per scripta, sed etiam quæ per consuetudinem Universalis Ecclesiæ, tenenda sunt. »

(132) Ox. 4. d. 1. q. 3. n. 8. (S. Gregor. Homil. 4. in Ezechiel).

Dicitur : Non [133] expedit fieri demonstrationes, nec propter *fideles*, nec propter *infideles*. Imo videtur periculosum, quantum ad *fideles* quidem, quia sic evacuaretur meritum fidei, ut videtur ; nec quantum ad *infideles*, quia tunc possent nos arguere quod talia crederemus propter demonstrationes, et sic tenerent nos esse sine fide. Et, si viderentur eis esse sophistica, sicut quibusdam fidelibus videntur, possent deridere infideles quod propter talia crederemus.

[Respondeo]. Quod si sint rationes aliquæ *necessariæ* pro creditis, non est periculosum eas adducere, nec propter *fideles*, nec propter *infideles*. Non quantum ad *fideles*. Non enim Doctores Catholici, inquirentes veritatem creditorum per rationes, et nitentes intelligere illud quod crediderunt, per hoc intendebant destruere meritum fidei. Imo Augustinus et Anselmus crediderunt meritorie laborare ut intelligerent quod crediderunt, secundum illud [134] Isaiæ, (secundum aliam translationem) : *Nisi credideritis, non intelligetis*. Credentes enim inquirebant ut intelligerent ea quæ crediderunt, per rationes.

Nec periculosum est, quantum ad *infideles*, [et] si rationes *necessariæ* possunt haberi, et si non possunt haberi rationes *necessariæ* ad probandum esse factum, scilicet articulum fidei.

Si tamen haberentur ad probandum possibilitatem facti, etiam utile esset eas adducere contra infidelem ; quia per hoc aliqualiter persuaderetur ne resisteret talibus creditis, sicut impossibilibus. ADDUCERE TAMEN SOPHISMATA PRO DEMONSTRATIONIBUS, PERICULOSUM ESSET CONTRA INFIDELES,

---

(133) Oxon. 2. d. 1. q. 3. nn. 2 et 10.

(134) Isaiæ. 7.

QUIA EX HOC EXPONERETUR FIDES DERISIONI. Et ita etiam est in omni materia alia, etiam indifferenti, ut in geometricis, si sophismata tanquam demonstrationes proponerentur. MELIUS EST ENIM IGNORANTEM SE SCIRE IGNORARE, QUAM PROPTER SOPHISMATA OPINARI SE SCIRE. Illi autem qui dicunt partem oppositam, dicunt se non adducere sophismata, sed rationes necessarias et veras demonstrationes. Et ideo nullum præjudicium videntur facere fidei, nec respectu fidelium, nec respectu infidelium, sed magis confirmare eam hujusmodi rationibus.

LIBER TERTIUS

procemialis

DE PARTITIONE THEOLOGIÆ REVELATÆ.

Non est [Theologia] inventa propter necessaria *extrinseca*, sed propter necessaria *intrinseca*, scilicet moderantiam passionum et operationum. (*Oxon. Prolog. q. 4. n. 42.*)

Virtutes Theologicæ perficiunt appetitum in ordine — *a*) ad Bonum Æternum et — *b*) ad alia in quantum immediate relucet in eis Bonum Divinum. (*Paris. 3. d. 33. q. Unic. n. 27.*)

Non convenit viatorem habere circa Deum actus ordinatos alios quam *intelligere, diligere* Ipsum in se et *appetere* Eum mihi, ut bonum meum. (*Oxon. 3. d. 34. q. Unic. n. 7.*)

1. Positio quæstionis.

QUÆRITUR [1] : An Theologia [nostra Viatorum] sit una scientia ?... An sit maxime una ?... Dicendum quod sic... In omnibus ordinatis et unitatem habentibus, necesse est stare ad aliquod principium in illo genere. Igitur in genere scientiarum oportet stare ad aliquam *primam scientiam*, quæ sit maxime una. Si igitur hæc scientia quæ est de Deo, non sit maxime una, non erit prima scientiarum.

Patet [2] [igitur] quod ordo scientiarum secundum eminentiam stat ad aliquod unum tantum ; quia non possunt duæ esse scientiæ simpliciter *primæ*.

---

(1) Par. Prol. q. 3. nn. 12 et 13. (2) Ox. Prol. q. 4. n. 28.

ISTAM UNAM EMINENTISSIMAM ET SOLAM DICO ESSE THEOLOGIAM, quæ sola est primo de Primo [3] subjecto Theologiæ.

[Insuper] [4] subjectum ejus est maxime unum. Nam subjectum scientiarum Physicarum est tantum unum secundum *rationem* et *apprehensionem* intellectus ; subjectum vero hujus est maxime *singulare*. Imo est ipsa singularitas, ut hæc Essentia Divina, in quantum *hæc* Essentia. Ex hoc apparet falsitas illius opinionis, quæ ponit quod Theologia non est unus habitus sed duplex : scilicet *practicus* et *speculativus*, quia considerat *agibilia* ac si non [consideraret] *speculabilia*, et e converso.

2. Quod non est duplex Theologia, una scilicet speculativa et alia practica.

ALIA [5] est [enim] opinio discordans quæ dicit quod ista scientia est *speculativa* et *practica*. Quod probatur dupliciter. — *a*) Uno modo sic. Sicut doctrina illa in qua scriberentur aliqua de Jure et aliqua de Philosophia, esset *speculativa* et *practica*, sive scriberentur in distinctis libris, sive capitulis, sive intercalariter et commixtim, ita in ista doctrina simul speculativa et practica tractatur ; non in diversis libris et capitulis, sed *intercalariter* et commixtim. Ergo ipsa est *speculativa* et *practica*. — *b*) Secundo sic probatur. Nulla speculativa cognitio distinctius

(3) Indifferenter ponit Doctor ista duo vocabula : *subjectum* et *objectum* ; lectori relinquit curam, pro materiarum diversitate, sensum genuinum eligendi. His in locis legendum est : « De primo *objecto* Theologiæ. » (Editor).

(4) Par. Prol. q. 3. nn. 12 et 13. (5) Ox. Prol. q. 4. nn. 27 et 28.

tractat de operabilibus quam eorum cognitio sit necessaria ad speculationem; nec practica distinctius tractat de speculabilibus, quam eorum requiratur cognitio propter praxim ad quam extenditur. Ista autem tractat de operabilibus distinctius quam cognitio eorum requiratur ad speculationem, et distinctius de speculabilibus quam cognitio eorum requiratur ad cognitionem practicam; igitur ipsa est *speculativa* et *practica*.

Contra istam opinionem arguitur sic. Habitus non habens *evidentiam* ex objecto non distinguitur secundum *distinctionem* objectorum. Tunc enim oporteret ponere *duas* fides *infusas*. Iste autem habitus [Theologiæ] non habet evidentiam ex objecto: igitur non distinguitur secundum distinctionem objectorum. Igitur non est duo habitus propter distinctionem *operabilium* et *speculabilium*. Præterea, illa opinio de duobus habitibus, quamvis possit probabilitatem aliquam habere de Theologia, ut *tradita* est in Scriptura, tamen de Theologia *in se*, cujus subjectum primum est Essentia Divina, ut hæc Essentia, sicut [dicetur] de subjecto Theologiæ, non videtur probabilis. Nam de isto subjecto, cum sit verissime unum cognoscibile, nata est haberi primo aliqua notitia vere una. Si vero detur aliqua quæ non sit de ipsa Essentia, sed de aliquo alio primo, ista alia non erit Theologia *in se*. Est igitur unus habitus simpliciter, licet forte cum ipsa possit in Scriptura esse aliqua alia notitia quæ sit de alio subjecto.

Quia,[6] licet esset aliquis liber nullum Dei miraculum continens, tamen quilibet continet providentiam et gubernationem Dei circa hominem

(6) Oxon. Prolog. q. 2. lat. n. 17.

in communi, vel determinatam gentem vel personam. In tantum quod, si eamdem historiam de Pharaone scribat Moyses in Exodo, et aliquis Ægyptius in chronicis Ægyptiorum, subjectum historiæ Moysi est Deus, de quo traditur ibi gubernatio hominum, misericorditer liberando Judæos oppressos, juste puniendo Ægyptios oppressores, sapienter ordinando formam liberandi congruam, ad hoc ut populus liberatus legem gratanter acciperet, potenter tot sibi propria signa faciendo. Subjectum vero historiæ historiographi esset regnum, vel rex, vel populus Ægyptiacus, cujus actiones et casus circa ipsos contingentes ipse intendit scribere. Ita quod *incidens* est sibi quid Deus fecerat ; sed *principale* quid gens sua fecerit vel passa sit. *Principale* autem est Moysi quid Deus egerit vel permiserit ; sed quasi *incidens* est sibi circa quam materiam hoc contigerit.

Et, dato quod alicubi nullum miraculum enarretur, tamen quid Deus permiserit assistendo secundum communem influentiam et non impediendo, hoc principaliter intenditur in libro illo, in quantum est pars Scripturæ. Et qualiter illud convenienter ordinatum sit ad bonum aliorum si fuit ordinabile, vel juste punitum si fuit malum, hoc frequenter additur in libro eodem vel alio, aut si permissum fuit, nec hoc punitum, non tacet Scriptura alibi, de illo in generali, quod *alibi* punietur.

Ad [7] rationem [igitur] ipsorum, dicendum quod ponentes [Theologiam] esse *speculativam*, dicerent quod non pertractat *practica* propter se, nec agibilia ; sed solum, quantum ad illam cognitionem

(7) Paris. Prolog. q. 3. n. 14.

practicam, sequuntur *speculativa*. Similiter, e contra, ponentes eam *practicam*, dicerent quod non considerat *speculabilia*, nisi quatenus per ea dirigamur in *praxim* ad operationem extra, et ideo simpliciter illa sunt *operabilia*. Exemplum. Sicut hæc est practica : « Iste gravatus a tali infirmitate, debet sic sanari », sic hæc ex qua sequitur : « Quia talis infirmitas consurgit ex abundantia choleræ », ita in proposito : sicut ista est practica : « Deus est diligendus », ita præmissa ex qua sequitur, scilicet quod « Deus formavit hominem et creavit cœlum » ; ex qua sequitur quod debet ipsum diligere.

3. Quod Theologia nostra nulla ex parte est speculativa.

Apostolus [8] ad Romanos [scripsit] [9] : *Finis legis est dilectio.* — Item [Salvator] [10] : *In his duobus præceptis tota lex pendet et Prophetæ.* — Item [11] Augustinus de laude charitatis : *Ille tenet et quod patet et quod latet in divinis sermonibus, qui charitatem servat in moribus.* — Hæ autem auctoritates probant quod ista scientia non est præcise propter *speculari*. Speculativa autem ultra speculari nihil requirit, secundum [12] Avicennam.

[Attamen] [13] tres viæ ponunt Theologiam esse *pure speculativam*, non obstante quod extendatur ad dilectionem finis ; sive [14] ad illam quasi

(8) Ox. Prol. q. 4. n. 1. (9) Rom. 13. (10) Matth. 22. 40.
(11) August. De laude Charitatis. (12) 1. Metaphys. c. 1.
(13) Oxon. Prol. q. 4. nn. 23 et 24.

(14) Una via (Henric. in Sum. art. 9. q. 2. in solut. ad. 3. art. ; et Quodl. 8. q. 9.) dicit, sic declarando. Duplex est actus voluntatis ; unus perficiens voluntatem, alius qui perficitur a volun-

voluntas naturaliter determinetur præcedente ostensione; sive libere et *contingenter* ad illam se habeat, non tamen circa objectum *contingens* et agibile; sive tertio circa quodcumque objectum quomodocumque se habeat, non tamen operando sive in ordine ad actum imperatum, sed sistendo

---

tate. Primus actus est respectu finis. Et est operatio perfecta quam intra se voluntas elicit, et qua fini ultimo se unit. Secundus actus est respectu eorum quæ sunt ad finem, unde est actio bona, qua voluntas extra se in aliud tendit, sicut est quælibet actio directiva in finem. In primo actu non indiget voluntas directivo, sed sola objecti ostensio sufficit. Talis autem actus ad scientiam simpliciter *speculativam* pertinet. In ipso enim est speculatio solummodo, ut voluntati objectum suæ operationis perfecte ostendat, ut in ipsum statim perfecta operatione tendat. In alio autem actu voluntas indiget directivo; et hic ad scientiam *practicam* pertinet; quia in ipso est speculatio ut actionem dirigat, quod est proprium practicæ. Actus autem qui perficitur a voluntate non est finis hujus scientiæ nisi finis sub fine, sed alius qui perficit voluntatem. Et ex hoc habet ista scientia quod perfectissime sit *speculativa*; quia actus principaliter intentus in ista scientia est actus voluntatis circa finem in quo non indiget *directivo*, sed tantum *ostensione* objecti. Ergo non est *practica*, sed *speculativa*, cum in actu suo principali non indigeat directione. — [Contra hoc sic arguitur]. Ad idem genus secundum praxim et speculationem pertinent principia et conclusiones. Conclusiones enim practicæ resolvuntur in principia practica, non speculativa. Ergo, cum cognitio finis sit directiva in actibus circa ea quæ sunt ad finem, et [cum] cognitio eorum quæ sunt ad finem, sit quasi inclusa in cognitione finis quasi principii, si cognitio eorum quæ sunt ad finem sit cognitio conclusionum practicarum, ergo cognitio finis erit cognitio practica, quia de principio practico... (Oxon. Prolog. q. 4. nn. 16 et 18).

Secunda via (Varro. l. 1. q. 4. in princip. 1. libr. cap. 5. idem 6.) ponit quod, licet dilectio finis *recte* possit elici et *non recte*, negat tamen *dilectionem* finis esse praxim; quia non est circa objectum *contingens*. Dicit autem Commentator (1. Ethicor. c. 2.) quod praxis est operatio secundum electionem, electio autem est tantum circa contingens (ex. 3. Ethicor. c. 2.), quia est appetitus *consiliativus*. Consilium vero non est nisi de *contingente*... Consequenter dicit hæc via nullam notitiam esse practicam quæ extenditur ad volitionem ultimi finis tantum, quia non est verum contingens. — Contra istam viam est... ratio posita contra præcedentem. Item, vere *praxis* est illa operatio ad quam inclinat virtus *appetitiva*, quia quælibet talis

in proprio actu elicito. Quod autem talis extensio non concludat *practicam*, persuadetur; quia tunc quælibet notitia esset practica, quia quamlibet sequitur aliqua *dilectio* vel *delectatio*. Similiter [Aristoteles dicit] [15] : *Felix est Dei amantissimus*. Et tamen illam felicitatem ponit Philosophus *speculativam*, non *practicam*.

Contra hanc conclusionem, communem istis tribus viis, instatur. Videtur sequi quod aliqua operatio est in potestate hominis ita quod vere sit *actus humanus*, et tamen nec sit proprie *speculatio* nec *praxis*, puta amor finis ; consequens videtur inconveniens. Præterea, quod cognitio *direc-*

virtus est habitus *electivus*. (Ex 2. Ethicor. c. 5.) *Electio* autem est *praxis*, ut ostendetur contra tertiam viam statim. Sed ad dilectionem finis inclinat non tantum charitas, sed amor acquisitus habitualis qui est virtus appetitiva ; quia [est] habitus appetitivus consonus rationi rectæ. Motivum vero hujus viæ solvetur in solutione secundæ rationis principalis, ad primam quæstionem. (Oxon. Prolog. q. 4. n. 19.)

Tertia via (Hervæus. Quodl. 1. q. 3. art. 4.) ponit quod, vel *volitio* non est proprie *praxis*, sed tantum actus ea *posterior* ; vel, si ipsa est praxis, hoc non est nisi in ordine ad actum aliquem imperatum potentiæ inferioris, puta appetitus *sensitivi*, vel potentiæ motivæ, vel hujusmodi. Pro hac via tertia arguitur : quia omnis praxis *sequitur* electionem. Quod probatur per Philosophum (6. Ethicor. c. 3.). Actus principium est electio non cujus gratia, sed unde motus, id est, non finale, sed effectivum ; principium autem effectivum naturaliter præcedit effectum. Ergo, etc. Præterea, habitus *practicus* generatur ex *praxibus* : sed habitus practicus generatur ex actibus sequentibus electionem ; igitur illi sunt praxes. Item, (Commentator super 1. Ethic.) : « Praxis est operatio secundum electionem » ; ergo praxis sequitur electionem. — Contra istud, scilicet quod non tantum actus sequens electionem sit praxis, probatur, quia (6. Ethic. c. 2.) dicit Philosophus quod non est *electio recta* sine *ratione recta* et habitu virtutis. Ergo virtus per se requiritur ad electionem rectam. Non requireretur autem si esset habitus generatus ex actibus posterioribus electione ; quia tunc non inclinaret per se nisi ad actus istos posteriores electione. (Oxon. Prolog. q. 4. nn. 20 et 21.)

(15) 10. Ethic. c. 8.

tiva in *volitione quacumque* non sit practica, *cum sit veritas confesse se habens appetitui recto*, videtur inconveniens, quia talis veritas est proprium opus mentis [16] practicæ.

Quod additur de delectatione, nihil est ad propositum, quia delectatio est *passio* consequens naturaliter *operationem* perfectam. Et, sive sit delectatio de speculatione, sive de speculato propter extensionem ad illam, nulla ex isto ponitur cognitio practica, quia nec ista est praxis proprie loquendo. Quod autem additur de felicitate quod sit speculativa, quia « *felix est Dei amantissimus* », dico quod auctoritas non cogit, quia loquitur *passive*, quasi maxime *amatus* a Deo, non *active*, sicut patet ibi.

4. Afferuntur et diluuntur adversariorum argumenta.

Arguitur [17] : Hæc autem [18] scripta sunt ut credatis. Sed *credere* est *speculativum*, quia ei succedit visio. Ergo.

Respondeo quod *fides* non est habitus *speculativus*, nec *credere* est actus *speculativus*, nec visio sequens *credere* est visio *speculativa*, sed *practica*. Nata est enim ista visio conformis esse fruitioni et prius naturaliter haberi in intellectu creato, ut fruitio recta illi conformiter eliciatur.

[Instatur] [19]. Præterea practica [20] ponitur esse circa contingens. Sed objectum hujus scientiæ non est contingens, sed necessarium. Ergo, etc.

(16) 6. Ethic. c. 3.
(17) Oxon. Prolog. q. 4. nn. 1 et 41.
(18) Joan. 20.
(19) Oxon. Prolog. q. 4. nn. 1 et 41.
(20) 3. de Anima, text. com. 46. et 51. idem. 1. Ethicor. in proœmio.

Dico quod *contingens* circa quod est scientia practica, est *finis*, vel *ens* ad finem. In agibilibus autem actio est finis ultimus, secundum [21] Philosophum. Ergo contingentia actionis sufficit ad scientiam practicam, vel objectum scientiæ practicæ.

[Arguitur] [22] : Omni *practicâ* aliqua *speculativa* est nobilior. Nulla autem est nobilior ista. Ergo. Probatio primæ, tum quia speculativa est *suî* gratiâ, practica vero gratiâ *usûs* ; tum quia speculativa est [23] certior. — Ad [istud] dico quod nobilitatis est in inferiori attingere suum superius secundum [24] Philosophum. Unde *sensitiva hominis* est nobilior, quia ordinatur ad intellectivam, quam *sensitiva bruti*. Nobilitatis igitur est in scientia ordinari ad actum nobilioris potentiæ. Sed Philosophus non ponit aliquam scientiam esse conformem praxi voluntatis circa finem, quia non ponit voluntatem circa finem habere praxim, sed quandam motionem simplicem naturalem ; ideo nullam posuit posse esse nobiliorem per conformitatem ad finem. Si tamen posuisset aliquam praxim circa finem, non negasset (ut videtur) scientiam *practicam* respectu istius praxis esse nobiliorem speculativâ scientia circa idem. Puta, si aliqua esset speculativa circa illa circa quæ est scientia moralis, non diceret istam speculativam esse nobiliorem morali scientia. Nos autem ponimus esse veram praxim circa finem cui nata est esse cognitio conformis ; et ideo PONIMUS COGNITIONEM PRACTICAM CIRCA FINEM, NOBILIOREM ESSE OMNI SPECULATIVA. Igitur prima propositio rationis, quæ

(21) 6. Ethic. c. 3. — 7. Politic. c. 7. et 9. ; Metaphys. text. com. 16. et Phys. 2. text. com. 25. cap. 2.

(22) Oxon. Prolog. q. 4. nn. 1. et 42.

(23) 1. Metaphys. in procœmio.

(24) 7. Polit. c. 9.

videtur posse sumi ex primo Metaphysicæ, quamvis eam expresse non dicit Philosophus, neganda est.

Ad primam probationem ejus, dico quod scientia illa est nobilior quæ est *sui* gratia, quam quæ est gratiâ alicujus actus *inferioris* se. Quælibet autem scientia quam ipse posuit *practicam*, est gratiâ alicujus *inferioris* se quam sit consideratio speculativa ; quia saltem circa objectum aliquod inferius quam quod ponit esse objectum speculativæ. Et ideo qualibet practica quam ipse ponit, est nobilior aliqua speculativa. Quæ autem est gratia alterius actus *nobilioris* suo proprio actu, non est ignobilior propter talem ordinem. Tunc enim sensitiva nostra esset ignobilior sensitiva bruti.

[Arguitur] [25]. Hæc [scientia] inventa est omnibus necessariis existentibus, propter fugam ignorantiæ. Quod apparet, quia sollicitudo circa necessaria impedit ab inquisitione hujus doctrinæ. Ergo ipsa est speculativa. Sic enim arguit Philosophus quod Metaphysica est *speculativa*.

Ad [istam] rationem de necessariis existentibus, dico quod hæc [scientia, scilicet Theologia] non est inventa propter necessaria *extrinseca*, sed propter necessaria *intrinseca*, scilicet *moderantiam* passionum et operationum, sicut moralis scientia, si esset inventa omnibus necessariis extrinsecis habitis, non minus esset *practica*. Non est autem hæc inventa ad fugam *ignorantiæ*, quia multo plura scibilia possent poni vel tradi in tanta quantitate doctrinæ quam hic tradita sint. Sed hæc eadem *replicantur* frequenter ut efficacius inducatur auditor ad *operationem* eorum quæ ibi persuadentur.

(25) Ox. Prol. q. 4. nn. 1 et 42. — Arist. 1. Metaph. in procem.

5. Quod revelata nostra viatorum Theologia non est nisi practica.

Ad quæstionem [26] igitur respondeo quod, cum actus voluntatis *elicitus* [27] sit verissime *praxis*, etiamsi non concomitetur aliquis actus imperatus, et extensio cognitionis practicæ consistat in conformitate ad praxim et prioritate aptitudinali, sequitur quod ILLA EST

---

(26) Oxon. Prolog. q. 4. nn. 31 et 32.

(27) Ad istas quæstiones solvendas accipio unum generale quod ab omnibus conceditur : quod habitus practicus aliquo modo extenditur ad praxim... Dico igitur primo, quod *praxis* ad quam cognitio *practica* extenditur, 1) *est actus alterius potentiæ quam intellectus*, 2) *naturaliter posterior intellectione*, 3) *natus elici conformiter rationi rectæ, ad hoc ut sit actus rectus*. — Prima conditio apparet, quia, stando præcise in actibus *intellectus*, nulla est praxis ; quia nulla est extensio intellectus, quia non extra se extendit, nisi ut actus ejus respicit actum *alterius* potentiæ. Et si dicas unum actum intellectus extendi ad alium directum per illum, non propter hoc secundus est praxis, ut modo loquimur ; nec primus est cognitio practica, quia tunc Logica esset practica, quia dirigit in actibus discurrendi. — Secunda conditio patet ; quia actus non habentes ordinem ad intellectum (cujusmodi sunt actus vegetativi, aut actus naturaliter præcedentes intellectionem, ut actus sensitivi) non dicuntur praxes, nec dicitur ad eos extendi notitia practica ut sunt priores intellectione. Similiter actus appetitus potentiæ sensitivæ, quatenus præcedunt actum intellectus, non sunt praxes. Hoc enim modo communes sunt nobis et brutis. Nec respectu istorum actuum est cognitio practica, nisi ut aliquo modo est moderativa istorum actuum. Et isti actus sequuntur intellectionem moderativam, ut sunt per ipsum moderati. — Ex his duabus conditionibus sequitur corollarium : quod praxis, qua extenditur habitus practicus, non est nisi actus voluntatis *elicitus*, vel *imperatus*. Quod patet. Nam nullus alius actus ab actu voluntatis, *elicito* vel *imperato*, est essentialiter *posterior* intellectione : quia, quicumque alius detur, aliquis ejusdem rationis cum illo posset esse prior, sicut patet discurrendo per omnes actus aliarum potentiarum. Hoc patet secundo sic, quia praxis est actus qui est in potestate cognoscentis. — Tertia conditio probatur ex dicto Philosophi (6. Ethic.) : quod *electio recta necessario requirit rationem rectam*. Quod non tantum verum est de electione *stricte* sumpta, sed pari ratione de *qualibet* volitione recta, quia ipsa requirit

COGNITIO PRACTICA QUÆ EST APTITUDINALITER CONFORMIS VOLITIONI RECTÆ, ET NATURALITER PRIOR IPSA. Sed tota Theologia necessaria, in intellectu creato, est sic *conformis* actui voluntatis creatæ et *prior* ea. Ergo. Probatio minoris. Pri-

---

rationem rectam cui conformiter eliciatur. Omnis autem *praxis*, vel est *volitio*, vel *sequens* volitionem, ex corollario præcedente. Ergo omnis praxis, ad hoc ut sit recta, nata est conformiter elici *rationi rectæ*. Item ex dicto Augustini (15. de Trin. cap. 7.) : Intellectus intelligit *sibi et aliis*. Ergo, sicut potest judicare de actu suo, ita potest judicare de actibus aliarum potentiarum. Ergo de actu naturaliter posteriore actu suo potest judicare prius naturaliter antequam actus ille eliciatur. Et, per consequens, si recte judicet, oportet illum actum conformiter elici si debeat esse rectus.

Ex hoc articulo patet secundus. Nam illa extensio consistit in duplici relatione *aptitudinali*, scilicet *conformitatis et prioritatis* naturalis. De *prioritate* patet per illud quod jam adductum est in primo articulo. (6. Ethic. n. 4. c. 3.) De *conformitate* autem habetur ibidem, ubi dicit quod veritas considerationis practicæ est confesse se habens appetitui recto. Dixi *aptitudinali* : quia neutra relatio requiritur *actualis*. Quod autem *praxis* actualiter *sequatur* considerationem quæ conformis sit ipsi considerationi, hoc omnino est *accidentale* ipsi considerationi et *contingens*. Si igitur ab *actuali* extensione diceretur practica, nulla esset necessario practica ; sed eadem *quandoque* practica esset et *quandoque* speculativa. Quod nihil est. Ergo sufficit duplex *aptitudinalis* extensio, sive aptitudo ad extensionem. — Hoc declaratur, quia communiter conceditur cognitionem practicam extendi ad praxim ut *directivam* ad *directum*, sive ut *regulativum* ad *regulatum*. Cognitionem autem esse *priorem* naturaliter praxi et *conformem*, non est esse conformatam praxi quasi *priori*, sed esse conformativam praxis quasi posterioris, sive esse cui praxis sit conformanda ; quod est cognitionem dirigere et regulare praxim. — Ex isto secundo patet quod *practicum* et *speculativum* non sunt differentiæ *essentiales* scientiæ vel notitiæ in communi quæ est quoddam *absolutum* : quia *practicum* dicit duplicem respectum notitiæ *aptitudinalem* ad praxim ut ad terminum ; *speculativum* autem privat illum respectum duplicem. Nec respectus, nec privatio ejus est de essentia *absoluti* ; sed est quasi divisio generis per proprias passiones specierum, sicut si dividatur numerus per par et impar, vel linea per rectum et curvum. Alicui autem notitiæ convenit *practicum* per se secundo modo, ex causa intrinseca prædicati in subjecto : alicui [convenit] *speculativum*. (Oxon. Prolog. q. **4**. nn. 3, 5, 6 et 7.)

mum subjectum Theologiæ est virtualiter conforme volitioni rectæ, quia a ratione ejus sumuntur principia prima rectitudinis in volitione. Ipsum etiam determinat intellectum creatum ad notitiam rectitudinis determinatæ ipsius praxis quoad omnia Theologicalia necessaria, prius naturaliter quam aliqua voluntas creata velit. Aliàs non esset necessaria. Ergo ex Primo Subjecto sequitur tam *conformitas* quam *prioritas* Theologiæ ad volitionem, et ita extensio ad praxim a qua extensione cognitio dicenda sit practica. Confirmatur ratio ista. Quia, cum primum objectum Theologiæ sit *ultimus finis*, et principia in intellectu creato sumpta a fine ultimo sint principia practica, igitur principia Theologiæ sunt practica. Ergo et conclusiones sunt practicæ.

Sed, objicitur, Deus non est hîc primum subjectum in quantum *finis*, sed ut hæc *Essentia* ; principia autem sumpta a *fine*, ut finis est, sunt *practica*. — Ad [hoc] dico quod respectus *finis* non est illud a quo principia sumuntur in aliqua scientia, sed illud *absolutum* in quo fundatur respectus. Et illud est Essentia *hæc*.

Item [objicitur] : Primum objectum includit virtualiter conformitatem ad praxim rectam. Non tamen *solam* [includit] cognitionem sic conformem : alioquin non posset de ipso esse cognitio *speculativa*. Quod videtur inconveniens. Qualiter enim est ista veritas *practica* : Deus est trinus ? Vel [ista] : Pater generat filium ? Ergo primum objectum includit aliquam notitiam *speculativam*. Igitur ex conformitate illa virtuali primi objecti ad praxim, non sequitur Theologiam esse practicam, cum multæ veritates quæ sunt maxime Theologicæ, in quantum Theologia distinguitur a Metaphysica, sint speculativæ. — Dico quod

Primum Objectum *solummodo* includit notitiam conformem volitioni rectæ: quia virtute ejus nihil de ipso cognoscitur quod non sit vel *rectitudo* volitionis alicujus, vel virtualiter *includens* notitiam talis rectitudinis. Et concedo [illud] quod infertur in consequente : quod de ipso *nulla* potest esse scientia speculativa. Necessario enim notitia ejus, et cujuscumque intrinseci per ipsum cogniti, conformis est praxi *aptitudinaliter*, et [est] prior, si cognitum est necessarium. Cum instatur de illis veritatibus quæ videntur maxime Theologicæ et non Metaphysicæ, ut « Deus Trinus » et « Pater generat Filium », dico quod istæ sunt *practicæ*. Prima enim includit virtualiter notitiam rectitudinis dilectionis tendentis in tres Personas, ita quod, si actus eliceretur circa unam solam excludendo alias, sicut infidelis eliceret, esset actus non rectus. Secunda includit notitiam rectitudinis secundum quod actus est circa duas Personas, quarum una est sic ab alia. — Licet [28] enim trinitas Personarum non ostendat finem appetibiliorem quam si esset non Trinus, quia est finis in quantum unus Deus, non in quantum Trinus, tamen voluntatem ignorantem Trinitatem contingit errare in amando vel desiderando finem, desiderando frui una Persona sola. Similiter, ignorantem Deum fecisse mundum contingit errare, non rependendo amorem qualem gratitudo requireret propter tantam communicationem bonitatis suæ, ad utilitatem nostram factam. Ita, ignorando articulos pertinentes ad nostram reparationem, contingit ignorantem errare, etiam non rependendo amorem debitum pro tanto beneficio. Et ita de

---

(28) Oxon. Prolog. q. 4. n. 29.

aliis Theologicis. Assumptum patet, quia quæcumque conditiones traduntur de fine, magis natæ sunt ostendere appetibilitatem finis, et conditiones eorum quæ sunt ad finem, magis natæ sunt ostendere ea quæ sunt ordinata ad finem.

Si objiciatur [29] contra hoc, sic : quia nihil nisi Essentiale est ratio terminandi actum illius dilectionis ; Theologia autem est magis proprie de Personalibus quam de Essentialibus, quia Essentialia plurima possunt a nobis in Metaphysica cognosci ; igitur Theologia, ut distinguitur a Metaphysica quantum ad propriissima sibi, non est *practica*. Prima [30] propositio probatur, quia alias esset aliqua ratio diligibilitatis in una Persona quæ

(29) Oxon. Prolog. q. 4. n. 32.

(30) Via [alia] dicit Theologiam esse *affectivam*. Quod bene intelligi potest, si *affectiva* ponatur esse quædam practica ; si autem effectiva ponatur tertium membrum distinctum contra *practicum* et *speculativum*, sic est contra dicta in primo articulo, ubi ostensum est dilectionem esse veram praxim, et etiam contra auctoritates multas quæ sentiunt præcise scientias distingui in speculativam et practicam, et nullum esse tertium membrum. — Quinta via dicit Theologiam esse *contemplativam* pro qua via adducit Augustinum (12. de Trinit. cap. 14.) ubi vult quod sapientia est respectu *contemplationis*, scientia vero respectu actionis. Cum igitur Theologia, sit proprie sapientia et non scientia, ipsa non erit *practica*, sed *contemplativa*. — Respondeo : Augustinus, (12. de Trinit., cap. 4) dicit quod istæ duæ portiones animæ, superior et inferior, non distinguuntur nisi penes officia, et in utraque tam in superiori quam in inferiori, est Trinitas, in superiori autem imago Trinitatis increatæ. Et tamen sola superior portio est contemplativa, quia respicit æterna ; igitur ista contemplatio de qua loquitur, non determinatur ad speculationem intra genus scientiæ. Continet enim illud contemplativum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Et ita in contemplativo illo potest esse extensio extra genus scientiæ, sicut potest esse in activo, hoc est in portione inferiori respiciente temporalia, quæ etiam habet Trinitatem. Si igitur ista est contemplativa, ut loquitur ibi Augustinus, non prohibetur propter hoc esse *practica*, si extenditur ad praxim in portione superiori. (Oxon. Prolog. q. 4. n. 26.)

non esset in alia, quod falsum est, quia tunc nulla beatificaretur in se ipsa. — Respondeo. Essentiale est ratio formaliter terminandi actum amandi, ut *propter quam*; sed Personæ terminant, ut *quæ amantur*. Non autem sufficit ad rectitudinem actus quod habeat rationem formalem convenientem in objecto; sed etiam requiritur quod habeat objectum conveniens in quo sit talis ratio formalis. Præter istam igitur notitiam rectitudinis quam includit Essentiale in actu amandi Deum, Personalia includunt propriam notitiam ulteriorem rectitudinis requisitiæ.

6. Quod Theologiæ nostræ dicendum tres competere partes, ratione subjecti sui, videlicet hominis, quem regulat in credendis, in diligendis et in sperandis.

ARGUO[31] sic. Illi habitus tantum ponendi sunt in viatore quibus perficitur circa *omne objectum* quantum pe fici potest in via... [Atqui] OBJECTUM CIRCA QUOD PERFICI POTEST VIATOR, NON POTEST ESSE NISI DEUS, VEL CREATURA. — Sed *circa Deum* sufficienter perficitur tribus virtutibus Theologicis. Et hoc perfectissime, quantum perfici potest, si illi tres habitus sint perfectissimi in suo genere. — In ista[32] quæstione fundamentum est auctoritas Apostoli, 1. ad Corinthios, 13 : *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc ; major autem horum est charitas.* Cui innituntur Sancti tractando de ista materia.

Per *tres*[33] virtutes Theologicas sufficienter per-

(31) Oxon. 3. d. 34. q. Unic. n. 7.

(32) Oxon. 3. d. 26. q. Unic. nn. 2 et 1.

(33) Oxon. 3. d. 34. q. Unic. n. 7.

ficitur viator circa Deum [34] *immediate* ; quia circa ipsum, ut immediate COGNOSCENDUM in via, sufficienter FIDES perficit, quia de Deo in via non potest haberi nisi cognitio fidei, sicut dictum est. Circa autem ipsum, ut DILIGIBILEM in *se*, sufficienter perficit CHARITAS ; et ut APPETIBILEM ut commodum *mihi*, sufficienter perficit SPES.

Sed non convenit viatorem habere circa Deum actus ordinatos alios quam INTELLIGERE, DILIGERE ipsum in *se*, et APPETERE eum *mihi*, ut bonum meum. Ergo.

Dico [35] breviter quod... tantum sunt duæ potentiæ quarum est attingere Deum immediate per actus elicitos. Tales autem sunt INTELLECTUS qui, ut indistinctus, per unicum actum elicitum immediate attingit Deum CREDENDO ; et VOLUNTAS ut habens rationem affectionis JUSTITIÆ et COMMODI, AMANDO et SPERANDO.

---

(34) Consimiliter circa omne *aliud* bonum a Deo, ut circa objectum, sufficienter perficitur viator habitibus *intellectualibus* et *appetitivis* : sed isti habitus *intellectivi* perficientes intellectum sunt virtutes *intellectuales*, et illæ sufficienter perficiunt viatorem, quantum possibile est, et ad considerandum, et ad syllogizandum practice. Habitus etiam *appetitivi* sunt virtutes *appetitivæ*, quæ virtutes sufficienter perficiunt viatorem ad appetendum, vel ad diligendum, sive in ordine ad se, sive ad aliud.

Circa *creaturam* [igitur] non loquendo de speculativis, *intellectus* perfectissime perficitur per *prudentiam*, si prudentia sit perfectissima. Ipsa enim est de omni agibili, et quantum ad omnem conditionem agibilis, perfectissima notitia. Similiter quantum ad *appetitum*, perfectissime perficitur tribus virtutibus *moralibus*, si sint perfectissimæ, quia tam circa alium, et appetibile alteri, quam circa se, et appetibile sibi. Et hoc, vel primo et directe, vel secundario propter illa prima. Et hoc intelligendo de istis quatuor virtutibus cardinalibus, quod non sint in aliquo unus habitus numero, qui sit sibi universalis *temperantia*, vel universalis *justitia*, hoc est circa omnia, sed quod singulæ species justitiæ insint in suis propriis singularibus. (Oxon. 3. d. 34. q. Unic. n. 7).

(35) Ox. 3. d. 26. q. Unic. n. 26.

[Sed] [36] *fides* non est habitus *speculativus* ; nec *credere* est actus *speculativus*, nec visio sequens *credere* est visio *speculativa*, sed *practica*. Nata est enim ista visio conformis esse fruitioni, et prius naturaliter haberi in intellectu creato ut fruitio

---

(36) Oxon. Prolog. q. 4. n. 41. Hic, prima fronte, videtur haberi difficultas. Doctor dixit : « *Praxis* ad quam *cognitio practica* extenditur, est actus *alterius* potentiæ quam intellectus, naturaliter *posterior* intellectione, natus elici conformiter rationi rectæ ad hoc ut sit actus rectus. Ex his sequitur corollarium : quod praxis qua extenditur habitus practicus non est nisi actus voluntatis *elicitus* vel *imperatus*. » (Oxon. Prolog. q. 4. nn. 3 et 4.) Ex alia parte dixit actum credendi esse actum intellectualem, quatenus intellectus, sine *evidentia* ex parte rei, *judicat* propositionem esse veram quæ aliunde bene probata est. Quomodo actus *intellectualis* credendi possit esse *praxis*, cum praxis non sit nisi actus voluntatis, sive elicitus, sive imperatus ? » Respondeo : quia actus credendi simul est actus *elicitus* ab intellectu judicante, et *imperatus* a voluntate. « Dico quod actus credendi est ab objecto præsente, sicut ab *efficiente* actum. Non sic autem est a voluntate. Aliter, si voluntas esset *causa* actus credendi, et proponeretur intellectui astra esse paria, nulla *persuasione* facta, posset voluntas imperare intellectui credere determinate astra esse paria. Et hoc nihil est. Sed oportet objectum habere causalitatem super actum, nec voluntas movet, nisi moveat objectum. Tunc dico quod [movent] credibilia, ut sunt præsentia in se, sive in fide acquisita vel infusa (licet hoc ultimo modo non sufficiant ad movendum intellectum ad actum). Sed voluntas, ut dicis, simul movet. Et verum est, pro quanto movebat ad acquirendum fidem *acquisitam*. Sed, posita fide acquisita, credibili præsente, potest intellectus per habitum *infusum* credere, dummodo voluntas non *contramoveat*. Nec plus requiritur. (Oxon. 3. d. 23. q. 2. lat. n. 2.) Fides est in intellectu *subjective*. Et si obiicitur : ergo aliquis potest credere nolens, quia quæ sunt in intellectu, præcedunt *velle* : dico quod non sequitur ; quia actus credendi dependet ex duobus, scilicet *habitu* inclinante et *credibili* præsentato, non quomodocumque, sed præsentato tanquam credibile. Et sic communiter non præsentatur nisi per *doctrinam*. Et adhuc, si sic præsentatur, non necessario credit intellectus, ut sic credere præcedit velle ; quia proponens credibile intellectui, non *demonstrat* ita ut *cogat* intellectum ad assentiendum. Ideo non credit nisi volens. Quamvis autem voluntas sic habeat imperium super actum credendi, non tamen habet imperium super *oppositum* actum, stante fide, ut intellectus dissentiat credibili proposito per imperium voluntatis ; sed solum potest impedire intellectum ne

recta illi conformiter eliciatur. — *Amare* vel [37] *desiderare* objectum cognitum, et hoc sic vel sic circumstantionabile, est vere *praxis*; nec naturaliter consequens apprehensionem, sed libere, recte vel non recte elicibilis.

Theologia nostra Viatorum

RATIONE SUBJECTI, VIDELICET HOMINIS,
quæ, quatenus *practica* est cognitio,

regulat { intellectum : in ordine ad Deum *cognoscibilem*,
voluntatem { in ordine ad Deum *diligibilem*, in ordine ad Deum *appetibilem*. }

nonnisi tres complectitur partes :

quarum {

PRIMA

EST THEOLOGIA CREDENDORUM,
quâ rite noster *intellectus*
dirigitur in Deum *cognoscibilem*.

SECUNDA

EST THEOLOGIA DILIGENDORUM,
quâ rite nostra *voluntas*
dirigitur in Deum *amabilem*.

TERTIA

EST THEOLOGIA SPERANDORUM
quâ rite nostra *voluntas*
dirigitur in Deum *appetibilem*.

}

(Editor).

exeat in actum suum credendi elicitum circa credibilia proposita. (Oxon. 3. d. 25. q. 1. n. 11.) Infra dicetur de fide *infusa*. Sed. his Doctoris textibus adductis, patet quod fides est actus intellectus simul et praxis. (Editor). (37) Ox. Prol. q. 4. n. 24.

7. Quod dicendum Theologiæ nostræ competere duas partes ratione objecti, scilicet primariam de necessariis, et de contingentibus secundariam.

Omnis [38] Theologia, sive nostra, sive Beatorum, sive Dei, est de *omnibus* entibus quantum ad *aliqua* de eis cognoscibilia, scilicet quantum ad respectus quos habent ad Essentiam Divinam, ut est *hæc* Essentia. Quia respectus non potest cognosci sine cognitione amborum extremorum, et ita respectus qui est ad hanc Essentiam, ut *hæc*, non potest cognosci sine cognitione hujus Essentiæ, ut *hæc*.

De Theologia [39] autem *nostra*, dico quod ipsa non est actualiter omnium scibilium pro statu isto ; quia sicut Theologia Beatorum habet terminum, ita et nostra ex voluntate Dei revelantis. Terminus autem præfixus a Voluntate Divina, quantum ad revelationem generalem, est eorum quæ sunt in Sacra Scriptura ; quia, sicut habetur (in Apocalypsi 22.) : *Si quis apposuerit ad hæc, apponet Deus super illum plagas scriptas in libro isto.* Igitur Theologia nostra de facto non est nisi de his quæ continentur in Scriptura, et de his quæ possunt elici ex ipsis.

Distinguam [igitur] [40] de Theologia quantum ad partes ejus. De [hoc] dico quod Theologia essentialiter non tantum continet *necessaria*, sed etiam *contingentia*. Quod patet, quia *omnes* veritates de Deo, sive ut Trino, sive de aliqua Persona Divina ut comparatur ad *intra*, sunt *necessariæ* : ut quod *Deus est trinus*, et quod *Filius dicitur*

(38) Ox. Prol. q. 2. lat. n. 25. (39) Ox. Prol. q. 2. lat. n 21.
(40) Ox. Prol. q. 2. lat. n. 4 et nn. 6-11.

generari a Patre, et hujusmodi. Illa vero in quibus comparatur ad *extra*, sunt *contingentes*, ut quod *Deus creat*, et quod *Filius est incarnatus*, et hujusmodi. Omnes autem veritates de Deo ut Trinus, sive de Persona determinata, sunt *Theologicæ*. Similiter veritates contingentes [sunt Theologicæ], quia ad nullam cognitionem naturalem spectant. Ita quod primæ partes integrales Theologiæ sunt duæ, scilicet veritates *necessariæ* et veritates *contingentes*.

Ex dictis patet responsio ad quæstionem.

8. Quod Essentia Divina quantum est in ordine ad intra est objectum Theologiæ nostræ primariæ de necessariis.

PRIMO, loquendo de Theologia *in se*, quantum ad veritates *necessarias* ipsius, dico quod primum subjectum Theologiæ *in se*, non potest esse nisi Deus. Quod probo per [duas] rationes. — Prima accipitur ex ratione Primi Objecti. Et arguo sic. Primum objectum continet virtualiter omnes veritates illius habitus, cujus est primum objectum. Sed nihil continet virtualiter omnes veritates Theologicas nisi Deus. Ergo, etc. Probatio minoris. Nihil aliud continet eas ut *causa*, sive ut illud ad quod habeant *attributionem*, nisi Deus; quia Deus nulli attribuitur. Nec aliquid continet eas, ut *effectus*, demonstratione *quia*. Nam nullus effectus demonstrat Deum trinum; quæ est potissima veritas Theologica. Et similia. — Secundo sic. Theologia est de his quæ sunt soli Intellectui Divino naturaliter cognita. Ergo est de aliquo soli Deo naturaliter noto. Sed SOLUS DEUS EST SIBI SOLI NATURALITER NOTUS.

Præter istas rationes sunt aliquæ persuasiones,

[Prima] persuasio est, quia, secundum beatum Augustinum, [41] ista scientia est de illis quibus fides *gignitur, defenditur* et *roboratur*. Ergo est de illo eodem subjecto quod est primum subjectum fidei. Sed fides est de veritate prima. [Secunda] persuasio est, quia nobilissima [42] scientia est circa nobilissimum genus. Hæc autem conceditur nobilissima. Ergo oportet quod sit de Deo ut de subjecto.

Ex his dictis respondeo ad quæstionem... Pono exemplum. Homo intelligitur ut *animal rationale*, ut *substantia*, ut *mansuetum natura*, ut *nobilissimum animalium*. In primo intellectu intelligitur secundum rationem *quidditativam* propriam. In secundo [intelligitur] in *communi*. In tertio, per *accidens*, idest in propria passione. In quarto, in *respectu* ad aliud. Sed perfectissima notitia de homine non potest esse in *respectu* ad aliud, quia ista præsupponit notitiam absoluti. Nec de homine sub ratione *passionis*, quia notitia passionis præsupponit notitiam subjecti. Nec de homine in *universali*, quia illa est confusa. Ergo nobilissima cognitio de homine est secundum rationem *quidditativam*. Ita etiam posset poni aliqua scientia de Deo sub ratione *respectus* ad extra, ut aliqui ponunt sub ratione *reparatoris*, vel *gubernatoris*, vel *capitis Ecclesiæ*. Vel posset poni de Deo sub aliqua ratione *attributali*, quæ est *quasi passio*, sicut aliqui ponunt de Deo hanc scientiam esse sub ratione *boni*. Vel posset poni de Deo sub ratione communi et universali, ut *entis*, vel *entis infiniti*, vel *necesse esse*, vel alicujus talis. — Contra istas omnes positiones arguitur. Nullus conceptus communis de Deo continet virtualiter omnes veritates

(41) 14. de Trin. c. 1. (42) 6. Metaphys. et 1. de Anima.

proprie Theologicas pertinentes ad pluralitatem Personarum. Nam. si sic., cum illi conceptus communes naturaliter concipiantur a nobis, ergo propositiones immediatæ de illis conceptibus possent a nobis *naturaliter* concipi vel intelligi ; et per illas propositiones immediatas possemus scire conclusiones, et ita totam Theologiam *naturaliter* acquirere... Contra viam etiam de *respectibus ad extra* potest argui, sicut contra alias vias. Sed facio rationes speciales. Primo, quia *respectus ad extra* est *respectus rationis*. Sed scientia non considerans subjectum suum sub ratione reali, non est realis, sicut nec Logica est realis, licet consideret de rebus ut eis attribuuntur intentiones secundæ. Secundo... nullus *respectus* ad extra videtur Deo *necessario* convenire. Ergo nihil Theologicum necessario conveniret Deo, ut est subjectum Theologiæ. Probatio consequentiæ. Quod convenit alicui sub ratione non sibi necessario inhærentis, non convenit illi necessario. Sed respectus *ad extra* est hujusmodi. Ergo. Et ita nulla veritas Theologica necessaria esset.

Concedo igitur... quod Theologia est de Deo sub ratione qua [Deus] est *hæc* Essentia, sicut perfectissima scientia esset de homine si esset secundum quod *homo*, non autem sub aliqua ratione *universali* vel *accidentali*.

9. Quod Essentia Divina, quatenus in ordine ad extra, est primum objectum Theologiæ nostræ secundariæ de contingentibus.

NUNC [43] autem videndum est, de veritatibus *contingentibus* Theologicis, quid sit primum subjectum Theologiæ. Et,

(43) Oxon. Prolog. q. 2. later. n. 13.

quoad istas, dico quod nullum subjectum virtualiter continet veritates nisi necessarias de ipso : quia ad *contingentes* de ipso æqualiter se habet ex se et ad oppositas. Tamen contingentium est ordo. Quia aliqua est prima vera contingens, et ita subjectum primum multarum veritatum contingentium potest poni illud de quo *primo*, id est *immediate*, dicitur prædicatum primæ contingentis quæ est quasi *primum* principium in ordine contingentium, vel prædicata plurium primarum contingentium, si plures sunt primæ.

Dicitur autem primum subjectum *primæ* veritatis *contingentis* quod, visum ut tale, natum est primo videri conjungi cum prædicato illo : quia primum notum in contingentibus, non est nisi per intuitionem extremorum. Ergo primum intuibile, cui insit primum prædicatum primæ veritatis contingentis, est primum subjectum omnium veritatum contingentium ordinatarum.

Ex his ad propositum, dico quod Essentia Divina est *primum* subjectum Theologiæ *contingentis*. Et hoc modo sumpta quo prædictum est Ipsam esse subjectum primum Theologiæ *necessariæ*. Et hoc tam hujus Theologiæ contingentis *in se* quam ut est in intellectu Divino et Beatorum. Totius igitur Theologiæ in se, et Dei, et Beatorum, primum subjectum est Essentia Divina, ut *hæc* : cujus *visio* a Beatis est sicut in Metaphysica cognitio *entis*. Et ideo beata visio non est Theologia, sed est quasi perfecta incomplexa apprehensio subjecti, præcedens naturaliter scientiam Theologiæ. Subjectum vero Theologiæ nostræ *contingentis* videtur idem subjectum primum, quod et *necessariæ*. Et hoc modo supra exposito ; quia non ut continens virtualiter in se habitum (etiamsi intuitive videretur), sed ut cognoscibile a nobis

proximum illi cui intuitive noto, natum esset prædicatum primæ contingentis evidenter inesse.

Dicendum[44] [insuper] quod virtutes Theologicæ, [quarum sapientiæ Theologicæ est actus dirigere], perficiunt appetitum in ordine :

— *a*) ad Bonum Æternum, et — *b*) ad alia in quantum immediate relucet in eis Bonum Divinum. Et hoc est secundum principia immediate ex Ipso Fine sumpta.

10. Quod Christus, videlicet ille singularis Homo personatus in Verbo, non est objectum primum Theologiæ primariæ nec Theologiæ secundariæ, bene autem est Theologiæ secundariæ objectum subprimum.

Ex prædictis[45] apparet improbatio illius opinionis, quæ ponit Christum esse primum subjectum. Quia tunc veritates *necessariæ* de Patre et Spiritu Sancto, non essent Theologicæ, puta « Pater generat ; Spiritus Sanctus procedit », nec veritates *contingentes* de eis, puta « Pater creat per Filium, Spiritus Sanctus temporaliter missus est visibiliter et invisibiliter », nec veritates *necessariæ* de Deo trino, ut quod est « omnipotens, immensus », nec *contingentes*, ut « Deus creat, gubernat mundum, remittit peccata, punit, præmiat. » Et hujusmodi consequentiæ omnes probantur. Quia ad nullam scientiam per se pertinet aliqua veritas, nisi sit de *subjecto primo*, vel de ejus parte subjectiva, vel integrali, vel essentiali, vel de aliquo essentialiter ad subjectum attributo. Sed patet quod Pater, vel Spiritus Sanc-

(44) Paris. 3. d. 33. q. Unic. n. 27.

(45) Oxon. Prolog. q. 2. lat. n. 14.

tus, vel Trinitas non est Christus, nec pars aliqua aliquo dictorum modorum, nec attributum ad Christum essentialiter. Tum quia Christus, cum dicat duas naturas, et hoc in quantum est subjectum, secundum ponentes illud, sequitur quod, ut habens naturam creatam, erit essentialiter prior Patre, vel Spiritu sancto, vel Trinitate, quia essentialis *attributio* non est nisi ad essentialiter *prius*. Tum quia Christus, secundum Divinitatem, etiam non habet aliquam talem prioritatem, secundum quam posset Pater, vel Trinitas, ad Christum attribui.

Ad [46] hoc etiam faciunt aliquæ persuasiones ibi positæ; quia ista unitas quæ est Christi, ut est Suppositum unum in duabus Naturis, non est unitas æterna. Istam autem oportet ponere formalem unitatem primi subjecti. Ergo primum subjectum, ut primum, non est aliquid æternum. Illa etiam persuasio de fide videtur concludere. Non enim est creditum, vel verum Theologicum, « hunc Hominem esse crucifixum » non *implicando* Verbum in subjecto,quia *hunc Hominem* in cruce potuerunt Judæi naturaliter videre. Sed creditum est et verum Theologicum : « Verbum esse hominem de Virgine natum ; Verbum esse hominem crucifixum ; Verbum esse hominem resurgentem ». Et sic de aliis articulis pertinentibus ad *humanitatem*. PERTINENTES AUTEM AD DIVINITATEM, PATET QUOD NON CONVENIUNT PRIMÒ CHRISTO, UT CHRISTUS EST ; sed aliqui [articuli] aliis Personis, aliqui Trinitati. Ergo objectum adæquatum Theologiæ non est *Christus* ; sed aliquid quasi commune Verbo, de quo primo traduntur articuli pertinen-

(46) Oxon. Prolog. q. 2. lat. n. 15.

tes ad reparationem, et Patri et Spiritui sancto, scilicet de quibus sunt aliquæ Theologicæ veritates.

Ita [47] in proposito, Christus dicit *Verbum hominem*, secundum Damascenum [48], ante igitur notitiam quæ esset de Christo ut de *primo* subjecto, nata est alia esse prior de Verbo, si qua sibi insit per rationem qua Verbum ; et, ante istam, alia de Deo quantum ad illa quæ insunt per rationem Dei, ut est communis tribus Personis. Si igitur Theologiam tenemus secundum se esse primam notitiam, ipsa non erit primo de Christo. Et, si æque est de veritatibus communibus et propriis tribus Personis, ipsa non erit de aliqua Persona, ut de subjecto adæquato, sed de Deo, ut est communis tribus Personis. Et tunc salvabitur quod omnis veritas Theologica, vel est de primo subjecto, puta quæ inest Deo per rationem Dei ; vel quasi de parte subjectiva primi subjecti, puta quæ est propria alicui Personæ ; aut de aliquo quod attribuitur ad subjectum primum ; vel quasi [de] parte subjecti, ut puta de creatura quantum ad *respectum* quem habet ad Deum, ut Deus, et de natura assumpta quantum ad respectum quem habet ad Verbum sustentificans.

Aliter [49] tamen ponitur Christum esse subjectum primum secundum Lincolniensem in *He ameron*. Et hoc, ut Christus est unum triplici unitate, quarum prima est ad Patrem et ad Spiritum Sanctum ; secunda, Verbi ad naturam assumptam ; tertia, Christi capitis ad membra. Et pro ista opinione de Christo videtur esse prima ratio posita

(47) Oxon. Prolog. q. 2. lat. n. 15.

(48) De Orthod Fide, lib. 3. cap. 2 et 6.

(49) Oxon. Prolog. q. 2 lat. n. 16.

ad primam quæstionem et penultima: quia septem articulos fidei pertinentes ad humanitatem non continet Deus ut subjectum, quia per naturam Divinitatis non conveniunt Deo. Illud autem subjectum primo continet passionem, per cujus formam passio sibi inest ; CHRISTUS AUTEM ET ISTOS CONTINET, QUIA SECUNDUM HUMANITATEM SIBI INSUNT, et præter hoc Christus continet realiter alios pertinentes ad Deitatem, quia secundum Divinitatem illa *dicuntur* inesse sibi.

Dico quod veritates enuntiatæ *contingenter* de Christo in nullo subjecto continentur virtualiter, sicut subjectum dicitur continere passionem, quia tunc inessent *necessario*. Tamen habent aliquod subjectum de quo immediate enuntiantur et primo : illud est *Verbum*. Nam veritates Theologicæ de Incarnatione, Passione, Nativitate, etc., sunt istæ : « Verbum est factum homo, Verbum est homo natus ; Verbum est homo passus, etc. »

Theologia nostra Viatorum

RATIONE **OBJECTI**, VIDELICET

DEI { sive *in se* absolute considerati.
sive *in entibus* relucentis.

duas complectitur partes

quarum {
Primaria
versatur circa veritates *necessarias*.
Secundaria
versatur circa veritates *contingentes*.

(Editor).

THEOLOGIA VIATORUM

OMNINO ET SOLUM PRACTICA

regulat

A) ratione **SUBJECTI**

actus { *intellectûs* in **credendo** / *voluntatis* in **diligendo** / *voluntatis* in **sperando** } ponendos

B) ratione **OBJECTI**

circa Deum { *noscibilem* / *amabilem* / *fruibilem* } ut est { **necessario** in semetipso *lucens* / **contingenter** in entibus *relucens* }

THEOLOGIA

IDCIRCO EST

Prima CREDENDORUM.

DE DEO NOSCIBILI

Primaria : circa Deum *necessario* in semetipso *lucentem* ;
Secundaria : circa Deum *contingenter* in entibus *relucentem*.

Secunda DILIGENDORUM

DE DEO AMABILI

Primaria : circa Deum *necessario* in semetipso *lucentem* ;
Secundaria : circa Deum *contingenter* in entibus *relucentem*.

Tertia SPERANDORUM

DE DEO FRUIBILI

Primaria : circa Deum *necessario* in semetipso *lucentem* ;
Secundaria : circa Deum *contingenter* in entibus *relucentem*.

(Editor).

LIBER QUARTUS

procœmialis

CATHOLICÆ FIDEI CELEBERRIMÆ REGULÆ DOCTORUM TEMPORIBUS SCHOLASTICORUM AB ŒCUMENICIS CONCILIIS CONDITÆ.

Sane, cum in omnibus litteris meis, non solum *pium lectorem*, sed etiam *liberum correctorem* desiderem, multo maxime in his ubi ipsa magnitudo quæstionis utinam tam multos inventores habere posset, quam multos contradictores habet. Verumtamen, sicut *lectorem* meum nolo *mihi* esse *deditum*, ita *correctorem* nolo *sibi*. Ille *me non amet* amplius quam *catholicam* fidem, iste *se non amet* amplius quam *catholicam veritatem*. Sicut illi dico : « Noli meis litteris quasi Scripturis canonicis inservire, sed in illis et quod non credebas cum inveneris incunctanter crede, in istis autem quod certum non habebas. nisi certum intellexeris noli firmiter retinere », ita illi dico : « Noli meas litteras ex tua opinione, vel contentione, sed ex Divina lectione, vel inconcussa ratione corrigere. Si quid in eis veri comprehenderis, exsistendo non est meum, at, intelligendo et amando, et tuum sit et meum. Si quid autem falsi conviceris, errando fuerit meum, sed, jam cavendo, nec tuum sit, nec meum. »

(*Augustinus, Prœfat. ad. 3. libr. de Trinit.*)

1. Declaratio Subtilis Doctoris.

NIHIL [1] est asserendum esse de veritate Fidei nisi — *a*) quod traditur in Scriptura, — *b*) vel ab Universali declaratur Ecclesia in Scriptura, — *c*) vel [quod] ex altero istorum sic tradito, vel declarato, necessario

---

1. Ox. 1. d. 26. q. Unic. n. 26.

et evidenter infertur. —*d*) Nunc autem, licet tenendum sit pro vero quidquid tradidit Auctoritas, non tamen est negandum esse verum quidquid ipsa non tradidit. *Multa quidem et alia signa fecit Jesus in conspectu discipulorum suorum, quæ non sunt scripta in libro hoc*, Joannis vigesimo. Certe nec alicubi [scripta], quia addit: *Sunt*[2] *autem et alia multa, quæ fecit Jesus : quæ, si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere posse eos, qui scribendi sunt, libros.*

Quæcumque [autem] tenenda Ecclesia circa articulos de Trinitate declarasse invenitur, continentur in Symbolo Apostolorum, vel Athanasii, vel Nicæni ; in Extrav. de Summa Trinitate et Fide Catholica, cap. *Firmiter* et cap. *Damnamus*, quæ duo capitula edita fuerunt in Concilio generali sub Innocentio III celebrato; vel in Extrav. de Summa Trinitate et Fide Catholica, cap. *Fideli*, et est hodie in sexto libro ; quod capitulum editum fuit in Concilio Lugdunensi generali sub Gregorio X celebrato. Non inveniuntur plura scripta authentica declarationem Ecclesiæ circa articulum de Trinitate continentia.

2. Symbolum Lateranense

Dictum a Concilio Lateranensi IV, anno 1215 celebrato. Jam Petrus Lombardus, Sententiarum magister, anno 1160, e vivis decesserat.

FIRMITER *credimus et simpliciter confitemur quod unus solus est verus Deus, æternus et immensus, omnipotens, incommutabilis, incomprehensibilis et ineffabilis : Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus : tres quidem Personæ, sed una Essentia, Substantia, seu Natura simplex omnino ;*

Pater a nullo, Filius autem a solo Patre, ac Spiritus Sanctus ab utroque pariter, absque initio semper et fine, Pater generans, Filius nascens, et Spiritus Sanctus procedens ;

Consubstantiales et coæquales, coomnipotentes, et coæterni ;

(2) Joan. 21.

Unum universorum Principium, creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.

Diabolus enim et dæmones alii, a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavit.

Hæc sancta Trinitas secundum communem Essentiam individua, et secundum Personales Proprietates discreta, per Mosen et sanctos Prophetas, aliosque famulos suos, juxta ordinatissimam dispositionem temporum, doctrinam humano generi tribuit salutarem.

Et tandem unigenitus Dei Filius, Jesus Christus, a tota Trinitate communiter incarnatus, ex Maria, semper virgine, Spiritus Sancti cooperatione conceptus, verus Homo factus, ex anima rationali et humana carne compositus, una in duabus naturis persona, viam vitæ manifestius demonstravit.

Qui cum secundum Divinitatem sit immortalis et impassibilis, idem ipse, secundum humanitatem factus est passibilis et mortalis quin etiam pro salute humani Generis in ligno crucis passus et mortuus descendit ad inferos, resurrexit a mortuis, et ascendit in cœlum. Sed descendit in anima, resurrexit in carne, ascenditque pariter in utroque : venturus in fine sæculi judicare vivos et mortuos, et redditurus singulis secundum opera sua, tam reprobis, quam electis.

Qui omnes cum suis propriis corporibus resurgent quæ nunc gestant, ut recipiant, secundum merita sua, sive bona fuerint, sive mala, illi cum diabolo pœnam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam.

Una vero est fidelium Universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur ;

In qua idem Ipse, sacerdos et sacrificium, Jesus Christus : cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina, ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo quod accepit ipse de nostro.

Et hoc utique Sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos qui fuerit rite ordinatus secundum claves Ecclesiæ, quas Ipse concessit Apostolis et eorum successoribus Jesus Christus.

Sacramentum vero Baptismi, quod ad invocationem individuæ Trinitatis, videlicet Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, consecratur in aqua, tam parvulis, quam adultis, in forma Ecclesiæ a quocumque rite collatum, proficit ad salutem.

Et si post susceptionem Baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram pœnitentiam semper potest reparari. Non solum autem virgines et continentes, verum etiam conjugati, per fidem rectam et operationem bonam placentes Deo, ad æternam merentur Beatitudinem pervenire.

3. Symbolum Lugdunense.

Dictum a Concilio generali Lugduni sub Gregorio X, anno 1274, celebrato. Huic symbolo subscripserunt Imperator Græcorum et Ecclesiæ orientalis delegati, sicut Patres Ecclesiæ Latinæ, præsidente Summo Pontifice. Et inde Græcorum cum Latinis reconciliatio habita est. Hoc symbolum (quod Scholasticorum merito potest dici) in Episcoporum consecratione usurpat Ecclesia Romana.

CREDIMUS *sanctam Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, unum Deum omnipotentem, totamque in Trinitate Deitatem coessentialem et consubstantialem, coæternam et coomnipotentem, unius voluntatis, potestatis, majestatis, Creatorem omnium creaturarum, a quo omnia, in quo omnia, per quem omnia quæ sunt in cœlo et in terra, visibilia, invisibilia, corporalia et spiritualia.*

Credimus singulam quamque in Trinitate personam, unum verum Deum, plenum et perfectum.

Credimus ipsum Filium Dei, Verbum Dei, æternaliter natum de Patre, consubstantialem, coomnipotentem et æqualem per omnia Patri in Divinitate, temporaliter natum de Spiritu sancto ex Maria semper virgine, cum anima rationali ; duas habentem nativitates, unam ex Patre nativitatem æternam, alteram ex matre temporalem ; Deum verum et hominem verum, proprium in utraque natura atque perfectum, non adoptivum, neque phantasticum, sed unum et unicum Filium Dei, in duabus et ex duabus naturis, Divina scilicet et humana, in unius personæ singularitate, impassibilem et immortalem Divinitate, sed in humanitate pro nobis et salute nostra passum vera carnis passione, mortuum et sepultum, et descendisse ad inferos, ac tertia die resurrexisse a mortuis vera carnis resurrectione ; die quadragesima post resurrectionem, cum carne, qua resurrexit, et anima ascendisse in cœlum, et sedere ad dexteram Dei Patris, inde venturum judicare vivos, et mortuos, et redditurum unicuique secundum opera sua, sive bona fuerunt, sive mala.

Credimus et Spiritum Sanctum, plenum et perfectum verumque Deum, ex Patre Filioque procedentem, coæqualem et consubstantialem, et coomnipotentem et coæternum, per omnia Patri et Filio.

Credimus hanc sanctam Trinitatem, non tres Deos, sed unicum Deum, omnipotentem, æternum et invisibilem et incommutabilem.

Credimus sanctam catholicam et apostolicam unam esse veram Ecclesiam, in qua unum datur sanctum baptisma et vera omnium remissio peccatorum.

Credimus etiam veram resurrectionem hujus carnis quam nunc gestamus, et vitam æternam.

Credimus etiam novi et veteris Testamenti, legis ac prophetarum et apostolorum unum esse authorem Deum ac Dominum omnipotentem.

Hæc est vera fides catholica, et hanc in supradictis articulis tenet et prædicat sacrosancta Romana Ecclesia.

Sed propter diversos errores, a quibusdam ex ignorantia, et ab aliis ex malitia introductos, dicit et prædicat eos, qui post baptismum in peccata labuntur, non rebaptizandos, sed per veram pænitentiam suorum consequi veniam peccatorum.

Quod si vere pænitentes in caritate decesserint, antequam dignis pænitentiæ fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas pænis purgatoriis, seu catharteriis... post mortem purgari, et ad pænas hujusmodi relevandas prodesse eis fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes, et eleemosynas, et alia pietatis officia, quæ a fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiæ instituta. Illorum autem animas, qui post sacrum baptismum susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quæ post contractatam peccati maculam, vel in suis manentes corporibus, vel eisdem exutæ, prout superius dictum est, sunt purgatæ, mox in cælum recipi ; illorum autem animas qui in mortali peccato, vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pænis tamen disparibus puniendas.

Eadem sacrosancta Ecclesia Romana firmiter credit et firmiter asseverat, quod nihilominus in die judicii omnes homines ante tribunal Christi cum suis corporibus comparebunt, reddituri de propriis factis rationem.

Tenet etiam et docet eadem sancta Romana Ecclesia septem esse ecclesiastica sacramenta, unum scilicet baptisma, de quo dictum est supra, aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, chrismando renatos, aliud est pænitentia, aliud eucharistia, aliud sacramentum ordinis, aliud est matrimonium, aliud extrema unctio, quæ secundum doctrinam beati Jacobi infirmantibus adhibetur.

Sacramentum eucharistiæ, ex azymo conficit eadem Romana Ecclesia, tenens et docens, quod in ipso sacramento panis vere transsubstantiatur in corpus, et vinum in sanguinem Domini nostri Jesu Christi.

De matrimonio vero tenet, quod nec unus vir plures uxores simul, nec una mulier permittitur habere plures viros. Soluto vero legitimo matrimonio per mortem conjugum alterius, secundas et tertias deinde nuptias successive licitas esse dicit, si impedimentum canonicum aliud ex causa aliqua non obstat.

Ipsa quoque sancta Romana Ecclesia summum et plenum primatum, et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet, quem se ab ipso Domino in beato Petro apostolorum principe sive vertice, cujus Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit.

Et sicut præ ceteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et si quæ de fide subortæ fuerint quæstiones, suo debent judicio definiri. Ad quam potest gravatus quilibet super negotiis ad ecclesiasticum forum pertinentibus appellare, et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius potest judicium recurri, et eidem omnes Ecclesiæ sunt subjectæ, et ipsarum prælati obedientiam et reverentiam sibi dant. Ad hanc autem sic potestatis plenitudo consistit, quod ecclesias ceteras ad sollicitudinis partem admittit, quarum multas, et patriarchales præcipue, diversis

privilegiis eadem Romana Ecclesia honoravit, sua tamen observata prærogativa, tum in generalibus conciliis, tum in aliquibus aliis, semper salva.

4. Caput : FIDELI

A Concilio Lugdunensi generali editum contra Græcorum errorem de processione Spiritus sancti.

FIDELI *ac devota professione fatemur quod Spiritus Sanctus æternaliter ex Patre, et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit. Hoc professa est hactenus, prædicavit, et docuit, hoc firmiter tenet, prædicat, profitetur, et docet sacrosancta Romana Ecclesia, mater omnium fidelium, et magistra : hoc habet orthodoxorum Patrum atque doctorum Latinorum pariter et Græcorum incommutabilis et vera sententia : sed quia nonnulli, propter irrefragabilis præmissæ ignorantiam veritatis, in errores varios sunt prolapsi : nos hujusmodi erroribus viam præcludere cupientes, sacro approbante concilio, damnamus et reprobamus omnes qui negare præsumpserint, æternaliter Spiritum Sanctum ex Patre et Filio procedere : sive etiam temerario ausu asserere, quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio, tanquam ex duobus principiis, et non tanquam ex uno procedat.*

5. Canon : DAMNAMUS

Ab universali Concilio Lateranensi IV editum contra Joachim abbatem. Notanda sedulo sunt verba Concilii de « Quadam Summa Re quæ non est generans, neque genita, nec procedens », quæ est « Natura, Substantia, vel Essentia Divina. » Totam inde rationem suæ distinctionis formalis inter Essentiam *re unam* et Personas *re plures*, totamque rationem triplicis ordinis quem in Vita Divina sæpe sæpius celebravit, videtur nobis Scotus hausisse. (Editor).

DAMNAMUS *ergo, et reprobamus libellum, sive tractatum, quem abbas Joachim edidit contra magistrum Petrum Lombardum de unitate, seu Essentia Trinitatis, appellans ipsum hæreticum et insanum, pro eo quod in suis dixit sententiis : quoniam quædam Summa Res est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus ; et Illa non est generans, neque genita, nec procedens. Unde asserit quod ille non tam Trinitatem quam Quaternitatem adstruebat in Deo, videlicet : tres Personas, et illam communem Essentiam quasi quartam : manifeste protestans quod nulla res est quæ sit Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, nec est Essentia, nec Substantia, nec Natura ; quamvis concedat quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt una Essentia, una Substantia, unaque Natura.*

Verum unitatem hujusmodi non veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur : quemadmodum dicuntur multi homines unus populus, et multi fideles una ecclesia, juxta illud :

« Multitudinis credentium erat cor unum et anima una. » *Et :* « Qui adhæret Deo, unus spiritus est cum illo. » *Item :* « Qui plantat et qui rigat, unum sunt. » *Et :* « Omnes unum corpus sumus in Christo. » *Rursus, in libro Regum :* « Populus meus et populus tuus unum sunt. » *Ad hanc autem sententiam adstruendam illud potissimum verbum inducit quod Christus de fidelibus inquit in Evangelio :* « Volo, Pater, ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus, ut sint consummati in unum. » *Non enim, ut ait, fideles Christi sunt unum, id est, una quædam res quæ communis sit omnibus ; sed hic modo sunt unum, id est una Ecclesia propter catholicæ fidei unitatem, et tandem unum regnum propter unionem indissolubilis caritatis. Quemadmodum in canonica Joannis epistola legitur :* « Quia tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus ; et hi tres unum sunt. » *Statimque subjungitur :* « Et tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, aqua, et sanguis ; et hi tres unum sunt. » *Sicut in codicibus quibusdam invenitur.*

Nos autem, Sacro et Universali Concilio approbante, credimus et confitemur cum Petro : quod una quædam Summa Res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quæ veraciter est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, tres simul Personæ, ac singulatim quælibet earumdem. Et ideo in Deo Trinitas est solummodo, non Quaternitas : quia quælibet trium Personarum est illa Res, videlicet Substantia, Essentia, sive Natura Divina, quæ sola est universorum principium, præter quod aliud inveniri non potest. Et illa res non est generans, neque genita, nec procedens ; sed est Pater qui generat, Filius qui gignitur, et Spiritus Sanctus qui procedit : ut distinctiones sint in Personis et unitas in Natura.

Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud : sed id quod est Pater, est Filius et Spiritus Sanctus, idem omnino : ut secundum orthodoxam et catholicam Fidem consubstantiales esse credantur. Pater enim ab æterno, Filium generando, suam substantiam ei dedit, juxta quod ipse testatur : « Pater quod dedit mihi majus est omnibus. » *Ac dici non potest quod partem suæ Substantiæ illi dederit, et partem retinuerit ipse sibi, cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi : alioquin desiisset esse substantia. Pater, ergo quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patri accepit, et ita Pater et Filius habent eamdem substantiam, ei sic eadem Res est Pater et Filius, nec non et Spiritus Sanctus ab utroque procedens.*

Cum ergo Veritas pro fidelibus suis ad Patrem orat : « Volo, *inquiens,* ut ipsi sint unum in nobis sicut et nos unum sumus » *hoc nomen, unum, pro fidelibus quidem accipitur, ut intelligatur*

unio caritatis in gratia : pro Personis vero Divinis, ut attendatur identitatis in natura unitas, quemadmodum Veritas alibi ait : « Estote perfecti sicut et Pater vester cælestis perfectus est »; *ac si diceret manifestius : Estote perfecti perfectione gratiæ, sicut Pater vester cælestis perfectus est perfectione naturæ, utraque videlicet suo modo ; quia inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quia inter eos major sit dissimilitudo notanda.*

Si quis igitur sententiam, sive doctrinam præfati Joachim in hac parte defendere, vel approbare præsumpserit : tanquam hæreticus ab omnibus confutetur. In nullo tamen per hoc Florenti monasterio, cujus ipse Joachim extitit institutor, volumus derogari : quoniam ibi et regularis institutio est et observantia salutaris, maxime cum idem Joachim omnia scripta sua nobis assignari mandaverit, Apostolicæ Sedis Judicio approbanda, seu etiam corrigenda : dictans epistolam cui propria manu subscripsit, in qua firmiter confitetur se illam fidem tenere, quam Romana tenet Ecclesia, quæ cunctorum fidelium, disponente Domino, mater est et magistra.

6. Textus Magistri Sententiarum

cujus doctrinam esse de Fide tenendam declarat
Concilium Lateraneuse.

QUÆRITUR 3 utrum concedendum sit quod Pater genuit Divinam Essentiam, vel quod Divina Essentia genuit Filium, vel [quod] Essentia genuit Essentiam ; an omnino non genuit, nec genita est Divina Essentia ? Ad quod Catholicis tractatoribus consentientes, dicimus quod nec Pater genuit Divinam Essentiam, nec Divina Essentia genuit Filium, nec Divina Essentia genuit Essentiam. Hîc autem nomine *Essentiæ* intelligimus Divinam Naturam quæ communis est tribus Personis et [est] tota in singulis. Ideo non est dicendum quod Pater genuit Divinam Essentiam, quia, si Pater diceretur genuisse Divinam Essentiam, Essentia Divina relative diceretur ad Patrem, vel pro *relativo* poneretur. Si autem *relative* diceretur, vel pro *relativo* poneretur, non indicaret Essentiam. Ut enim ait Augustinus : in 5. libro de Trinitate, « *Quod relative dicitur, non indicat Substantiam.* »

Item, cum Deus Pater sit Divina Essentia, si ejus esset genitor, esset utique genitor ejus rei quæ ipse est ; et ita eadem res seipsam genuisset, quod Augustinus negat, ut supra ostendimus.

Item, si Pater est genitor Essentiæ Divinæ, cum ipse Essentiâ Divinâ sit et Deus sit, eo ergo quod generat et est, et

(3) Sent. 1. d. 5.

Deus est. Ita ergo non illud quod generatur est a Patre Deus, sed Pater eo quod generat, eo et est, et Deus est. Et si ita est, non genito gignens, sed gignenti genitus causa est , ut et sit, et Deus sit. Simili ratione probat Augustinus in lib. 7 de Trinitate.

« *Quod Pater non est sapiens sapientia quam genuit, quia si ea sapiens est, ea est ; hoc enim est ibi esse quod sapere. Quod si hoc est ibi esse quod sapere, non per illam sapientiam, quam genuit, sapiens Pater est. Quid enim aliud dicimus, cum dicimus : hoc illi est esse quod sapere, nisi eo est quo sapiens est ? Ergo quæ causa illi est ut sapiens sit, etiam ipsa illi causa est ut sit. Si ergo sapientia, quam genuit, illi causa est ut sapiens sit, et causa illi est ut sit. Sed causam Patri qua sit, a Patre genitam, nullo modo quisquam dixerit sapientiam. Quid enim est insanius ? Ita ergo, si Pater genuit Essentiam qua est, Essentia quam genuit, causa est illi ut sit.* » Non ergo ipsam qua est, Essentiam genuit. « *Nam in illa simplicitate*, inquit Augustinus, *quia non est aliud sapere quam esse, eadem est ibi sapientia quæ Essentia.* » Ideoque quod de sapientia, hoc de Essentia dicimus. Sicut ergo non genuit sapientiam qua sapiens est, ita nec essentiam, qua est. Ut enim sapientiâ sapiens est et potentiâ potens, ita et Essentiâ ipse est, eademque est sapientia et potentia, quæ Essentia. Patet itaque ex prædictis, quia Pater Essentiam Divinam non genuit.

Ita etiam non est dicendum quod Divina Essentia genuit Filium, quia, cum Filius sit Divina Essentia, jam esset Filius res a qua generatur ; et ita eadem res seipsam generaret. Ita etiam dicimus quod Essentia Divina non genuit Essentiam. Cum enim Una et Summa quædam Res sit Divina Essentia, si Divina Essentia Essentiam genuit, eadem res se ipsam genuit, quod omnino esse non potest, sed Pater solus genuit Filium, et a Patre et Filio procedit Spiritus sanctus.

Prædictis autem videtur contrarium esse quod dicit Augustinus in libro 7. de Trinitate : « *Hoc*, inquit, *est Deo esse quod sapere*, etc. » — Huic vero etiam id contrarium videtur quod Hilarius ait in 4. libro de Trinitate : « *Nihil*, inquit, *nisi natum habet Filius, et geniti honoris admiratio in honore generantis est.* Etc. »

His verbis præmissis innui videtur, quod Divina Substantia Filium genuerit, et quod Filius sit genitus de substantia Patris, et quod de Deo est Natura coæterna, et quod Pater id quod ipse est, genuit. Id autem quod ipse est, Essentia Divina est ; et ita putari potest Divinam Essentiam genuisse. Vehementer movent nos hæc verba, quæ quomodo intelligenda sint, mallem ab aliis audire quam tradere. Ut tamen sine præjudicio atque temeritate loquar, ex hoc sensu dicta possunt accipi... etc.

7. Contra Petrum Lombardum arguit Richardus.

RICHARDUS [4] videtur expresse loqui [5] contra Magistrum Sententiarum : *Multi,* inquit, *temporibus nostris surrexere, qui non audent dicere Substantiam genitam, quin potius, quod est periculosius et contra Sanctorum auctoritates, audent negare, et modis omnibus conantur refellere quod Substantia gignat Substantiam, pertinaciter negantes quod omnes sancti affirmant. Ad illud quod ipsi dicunt, auctoritatem invenire non possunt, ad hoc quod dicimus, auctoritates multas etiam ipsi adducunt in morem Goliæ,* etc. Et quia Magister exponit illas auctoritates, quas adducit contra se, ideo Richardus subdit ibidem de eo : *Bene dicunt Patres quod Substantia Substantiam gignit ; vestra autem expositio ad hoc contendit quod credamus, quod Substantia Substantiam non gignat. Fidelis expositio et omni acceptione digna, quia hoc quod sancti Patres clamant, contendit falsum esse, et quod nemo Sanctorum asserit, contendit verum esse.* Hæc ille. Videtur deridere Magistrum qui contra intentionem Patrum exponit auctoritates quas adducit contra se ; et videtur assere oppositum illius quod tenet Magister, esse de intentione Sanctorum.

8. Declaratio Doctoris Subtilis de fide quam circa solemnes Ecclesiæ determinationes habemus observandam

AD DICTUM [6] Richardi, si intendit reprehendere Magistrum [sententiarum] ibi, sicut ex verbis ejus apparet, CUM DOC-

(4) Ox. 1. d. 5. q. 1. n. 1. (5) 6. De Trinit. cap. 22.
(6) Oxon. 1. d. 5. q. 1. n. 8.

trina Magistri, et præcipue ista, AUTHENTICETUR PER CONCILIUM GENERALE in capite prælalegato, NEGO RICHARDUM TENENDO MAGISTRUM. Et quod dicit [Richardus] Magistrum adducere multas auctoritates contra se, Magister bene exponit eas, sicut patebit. Nullam autem habet pro se auctoritatem, sed HABET ILLAM UNIVERSALIS ECCLESIÆ, capite præallegato, QUÆ MAXIMA EST, quia dicit [7] Augustinus : *Evangelio non crederem nisi Ecclesiæ Catholicæ crederem*. Quæ Ecclesia, sicut determinavit qui libri habendi sunt in Canone Bibliæ, ita ETIAM DETERMINAT QUI LIBRI HABENDI SUNT AUTHENTICI IN LIBRIS DOCTORUM, sicut patet in Canone. Et, post istam auctoritatem Canonis, non invenitur in Corpore Juris scriptum aliquod ita authenticum sicut scriptum Magistri, præallegato capitulo.

In illo [8] Symbolo edito sub Innocentio III, in Concilio Lateranensi : *Firmiter credimus*, etc., sicut allegatum est superius, ibi explicite ponitur veritas aliquorum credendorum magis explicite quam habebatur in Symbolo Apostolorum, vel Athanasii, vel Nicæni. Et breviter : QUIDQUID IBI DICITUR ESSE CREDENDUM, TENENDUM EST ESSE DE SUBSTANTIA FIDEI. Et hoc post istam declarationem solemnem factam ab Ecclesia.

Et si quæras quare voluit Ecclesia eligere [talem] intellectum ita difficilem [alicujus] articuli, cum verba Scripturæ possent salvari secundum intellectum facilem, et *veriorem secundum apparentiam*, de hoc articulo dico quod : EO SPIRITU EXPOSTÆ SUNT SCRIPTURÆ QUO CONDITÆ. Et ita supponen-

(7) In libello contra Epistolam *Fundamenti*.

(8) Ox. 4. d. 11. q. 3. n. 15.

dum est quod Ecclesia Catholica eo Spiritu exposuit quo tradita est nobis fides, Spiritu scilicet veritatis edocta. ET IDEO HUNC INTELLECTUM ELIGIT, QUIA VERUS EST. Non enim in potestate Ecclesiæ fuit facere istud verum, vel non verum, sed Dei instituentis. Sed intellectum a Deo traditum Ecclesia explicavit, directa in hoc, ut creditur, Spiritu veritatis.

Si [igitur] [9] aliqua *de novo* proponuntur ab aliquo qui tenet vicem Doctoris, non tenetur quis assentire, sed PRIUS TENETUR CONSULERE ECCLESIAM, et sic errorem vitare.

---

(9) Paris. 3. d. 25. q. Unic. n. 6. lib. (Conf. *Præparat. Philosoph.* 1. 12) (Editor).

THEOLOGIA PRIMA

ID EST

CREDENDORUM

DE DEO NOSCIBILI

PRIMARIA

quæ versatur circa necessaria, seu circa

DEUM

IN SEMETIPSO LUCENTEM

Quae Partes

THEOLOGIÆ CREDENDORUM

Primariæ

E x *omnibus porro nominibus quæ Deo tribuuntur nullum æque proprium videtur atque ὁ ὢν, id est* : Qui est ; *quemadmodum Ipsemet, cum Moysi in monte responderet, ait* : Dic Filiis Israel : Qui est, misit me. *Nam totum* esse, *velut immensum quoddam ac nullis terminis definitum Essentiæ pelagus complexu suo ipse continet.* Hæc [1] Damascenus.

Recte [2] ergo in Divinis, in comparatione ad *Essentiam*, tanquam ad Entitatem simpliciter *primam* et *absolutam*, consideratur omnis *ordo* cujuscumque, sive quorumcumque quæ in Divinis sunt.

Ordo [3] autem non videtur posse intelligi sine distinctione.

Theologiæ Credendorum Primariæ

Sit igitur

Pars prior :
In Divinis quis ordo ?

Pars altera :
In Divinis qualis distinctio ?

(Editor).

---

(1) De Fide Orthodoxa. lib. 1. cap. 9.

(2) Quodl. q. 1. n. 3.

(3) Ibid. n. 15.

PARS PRIOR

In Divinis

QUIS SIT ORDO

LIBER QUINTUS

DE PRIMITATE ET ORDINE IN DIVINIS

In Divinis, incipiendo a primo signo naturæ, omnino primo occurrit Essentia Divina, ut est *esse* per se et de se. (*Oxon. 1. d. 5. q. 2. n. 16.*)

Ab hac autem Prima, sicut licet loqui, emanant omniaord inate; primo quidem, *Intrinseca Essentialia*, quæ non dicunt respectum ad extra; secundo, *Notionalia*; tertio et ultimo, *creata*, sive *extrinseca*. (*Quodl. 1. q. 5. n. 25.*)

In Divinis, quod est primum secundum *originem*, est primum secundum *perfectionem*.

Essentia est primum origine in Divinis, a quo originantur omnia quæ sunt in Divinis, non accipiendo *originem* proprie per *productionem*, sed [accipiendo] communiter; quia omnia [Divina], quasi originando, fluunt ab Essentia.
(*Paris 1. d. 35. q. 2. n. 4.*)

1. Positio quæstionis.

Dico [1] quod inter illa quæ sunt in Divinis, istum ordinem intelligo. — *a*) Nam primo est *Essentia*, quæ est fundamentum omnium perfectionum in Divinis. — *b*) Hanc sequuntur secundum rationem *Naturales Proprietates* quæ sunt in Essentia, quarum quælibet est perfectio simpliciter. Et ideo sufficienter quælibet earum capax est infinitatis ab Essentia, quæ primo est infinita. — *c*) Tertio vero sequuntur *Proprietates Personales*, quæ non sunt infinitæ formaliter, quia nec capaces infinitatis. — *d*) Ulterius sequuntur *entitates finitæ creaturarum*.

---

(1) Paris. 1. d. 10. q. 1. n. 8.

2. Quod apud Theologos res accipitur in Divinis vel essentialiter, vel notionaliter, seu personaliter.

In [2] Divinis res accipitur *essentialiter* et *notionaliter*, [seu *personaliter*], juxta [3] illud Augustini : *Res quibus fruendum est, et Pater, Filius et Spiritus Sanctus, eademque Trinitas* ; *una quœdam summa res, communisque omnibus fruentibus ea.* In prima parte auctoritatis accipitur res *personaliter*, in secunda *essentialiter*...

Hîc [4] quæritur de ordine *immediationis* istorum duorum : *essentialis* et *notionalis* in comparatione ad *Essentiam Divinam.*

Videatur ergo primo intellectus istorum quatuor terminorum qui ponuntur in titulo quæstionis, scilicet : *Essentia*, *essentiale*, *notionale* et *immediatius.*

3. Quis sit intellectus istius termini, videlicet Essentia, in Divinis.

De primo. Quid [5] intelligendum sit per istum terminum, qui est *Essentia*? [Respondeo]. In [6] Divinis [*Essentia*] necessario est aliqua entitas realis, sive ex *natura rei* ; et hoc in existentia *actuali* ; alioquin nihil esset ibi reale in actu. — In [7] Deo est *Essentia* sub completa actualitate essentiæ. Et hoc mere ex *natura rei*, sic intelligendo quod nec Essentia, nec aliquid

(2) Quodl. Præfatio. — Quodl. 1. « Utrum in Divinis essentialia sint immediatora Essentiæ Divinæ, vel notionalia sint Essentiæ Divinæ immediatora. » Hæc questio est maximi momenti in ordine ad doctrinam Scoti de Deo elucidandam. (Editor).

(3) 1. De Doctrina Christiana. c. 5. (4) Quodl. 1. n. 2.

(5) Quodl. 1. n. 10. (6) Quodl. 1. n. 3. (7) Quodl. 1. n. 10.

per se inclusum in illa, vel actualitate ejus, sit ibi præcise ex *consideratione* cujuscumque intellectus, [sive creati, sive increati].

4. Quis sit intellectus alius termini, scilicet Essentiale, in Divinis.

De termino [8] altero scilicet : *Essentiale*, [triplex] distinctio videtur. Una, quod aliter utuntur communiter hoc nomine , *Essentiale*, Philosophi, et aliter Theologi, specialiter in Divinis. Nam in Philosophia accipitur communiter *essentiale* ut distinguitur contra *accidentale*, prout *accidentale* continet sub se omne accidens *per* accidens, sive accidens *commune*, et accidens *per se*, sive *proprium*. Unde ibi *Essentiale* dicitur quod per se includitur in Essentia, quemadmodum in composito reali *materia* et *forma* dicuntur sibi *essentialia* ; et in composito rationis, vel in ipso definito, *genus* et *differentia* dicuntur partes *essentiales* rationis, sive rei definitæ.

Theologi vero aliter utuntur hoc nomine *Essentiale* in Divinis. Cum enim *Essentia* sit omnino *primum*, et similiter est *commune*, communitate reali, quia dicitur de qualibet Persona [Divina], et de omnibus singulariter. Et ideo quodcumque etiam aliud prædicetur simili modo in Divinis, dicitur *Essentiale*, quia simile [est] *Essentiæ* in modo prædicandi, sive in communitate reali.

5. Quid intelligendum sit per Notionale in Divinis.

Et, per oppositum, *Notionale* dicitur illud quod nec sic prædicatur, nec habet talem communitatem, sed quod pertinet ad no-

(8) Quodl. 1. n. 5.-n. 7.

titiam distinctionis Personarum. Sic ergo distinguit Theologus *Essentiale* contra *Notionale*. De hoc [9] Augustinus. *In rebus creatis atque mutabilibus, quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur. In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est ; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem.* Hæc ille. Vult ergo quod in creaturis distinguitur *Essentiale* contra *accidentale* ; in Divinis autem [*Essentiale*] non distinguitur contra *accidentale*, sed contra *relativum* ad intra, quod scilicet dicit relationem Personæ ad Personam et, per consequens, pertinet ad distinctam notitiam Personæ a Persona. Et ideo, ut datur regula ibi de dictis de Deo *substantialiter* et *relative*, communiter dicitur *Notionale*, licet Augustinus hoc vocabulo non sit usus, sed sit usus vocabulo *relativi*, vel *ad aliquid*.

Ex isto secundo patet breviter de [alio] vocabulo : quid sit *Notionale* ; quia omne *Notionale* est relativum *ad intra*, quia tunc esset commune et non commune.

6. Quod Essentiale distinguitur contra Attributum.

SECUNDA distinctio hujus vocabuli, quod est *Essentiale*, [secernit perfectiones *intrinsecas* ab *attributalibus*]. Ponit [10] [enim Aristoteles] quod actus quidam est *primus*, qui est *forma* rei ; quidam *secundus*, qui est *operatio*. Intelligendum est [11] [igitur] quod in entibus est aliqua

(9) 5. de Trinit. c. 4. et c. 5.

(10) Metaphysicæ text. lib. 9. sum. 2. c. 1. n. 27.

(11) Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 22.

qua perfectio *prima*, aliqua *secunda*, vel *quasi secunda*. Prima est quando nihil deficit pertinens ad *primum esse* rei, scilicet *Essentiale*. Secunda, quando nihil deficit pertinens ad *esse secundum*. —Attributum [12] quasi perficit in *esse secundo* aliquid quasi præsuppositum in *esse primo*. Ergo nihil quod pertinet ad Essentiam [Divinam] prius quam intelligatur *quanta*, vel *qualis*, est Attributum... Concedo quod proprie [vocantur] *Attributa* illa sola quæ, quasi qualitates, perficiunt in *esse* secundo rem præsuppositam in perfecto *esse* primo, scilicet quantum ad omnem perfectionem quæ convenit rei, ut est substantia. Hoc modo intellectus et voluntas non sunt Attributa. Imo sunt quædam *perfectiones intrinsecœ* in Essentia... Intellectualitas dicit *modum intrinsecum* hujus Essentiæ. Proprie autem Attributa sunt *sapientia* et *charitas* ; et, alio modo, transcendentia, puta *veritas* et *bonitas*...

OMNIA [13] ATTRIBUTA PERTINENT AD INTELLECTUM ET VOLUNTATEM, QUÆ SUNT PRINCIPIA EMANATIONUM [IN DIVINIS].

7. Quod Essentiale dicitur ad intra et etiam cum respectu ad extra.

TERTIA... distinctio [14] hujus vocabuli, quod quod est *Essentiale*, prout in Divinis specialiter accipitur, potest poni talis : quod aliquod est *Essentiale* quod importat respectum *ad extra* ; et aliquod *non*... Si Deus dicatur *relative* ad extra, oportet quod illa *relatio* conveniat Deo secundum *fundamentum* proprium, quia non comparatur Deus ad extra nisi secundum *aliquod* in-

(12) Oxon. 1. d. 26. q. Unic. nn. 54 et 55.

(13) Oxon. 1. d. 8. q. 4. n. 8.

(14) Quodl. 1. n. 7.

trinsecum sibi, et illud potest dici *fundamentum*. Ex isto *fundamento* intrinseco, cum sit *reale*, et [ex] *respectu* ad extra, cum sit *rationis*, non potest esse aliquid habens conceptum per se unum. Ergo, si aliquod nomen simul importat illud intrinsecum Deo, quod est *fundamentum* comparationis ad extra, et, cum hoc [importat] illam *comparationem* ad extra, illud nomen vel non *significabit* conceptum *per se unum*, vel non *significabit* ambo illa, sed tantum alterum *significabit*, et alterum *connotabit*. *Essentiale* ergo in Divinis, quod scilicet habet conceptum *per se unum*, non includit simul et per se *absolutum* et *respectum* ad extra ; et, per consequens, si includat *respectum* ad extra, non per se illum includit ; sed principaliter, et primo, et per se includit *absolutum*, quod est *fundamentum* ; illum autem *respectum* connotando *includit*. Et hoc modo intelligitur primum membrum hujus distinctionis.

8. De termino : immediatius, prout refertur ad ordinem in Divinis.

De quarto [15] termino scilicet *immediatius*, est distinguendum ; quia dicitur *immediatius* aliquid dupliciter. — *a*) Vel ita quod ipsum sit *medium* inter primum et ultimum ; et tunc est immediatius *positive*. — *b*) Vel ita quod inter ipsum et primum non sit medium, aut [quod] pauciora sint media quam inter tertium et primum ; et sic est immediatius *negative*.

Exemplum. *Superficies* est immediatior substantiæ quam *color*, ita quod habet rationem medii *positive* inter illa ; sed *risibile* est immediatius homini quam *color negative*. Non enim mediat

(15) Quodl. q. 1. n. 15.

inter illa extrema *positive*, sed magis excluditur medium inter *hominem* et *risibile* quam inter *hominem* et *colorem*, ut sic breviter [illud] dicatur esse *immediatius positive* quod tanquam medium inter extrema includitur, et illud *immediatius* dicatur *negative*, ubi aliquid tanquam medium magis excluditur.

Posset autem alio modo distingui de *immediatiori*, secundum *rem* et *rationem*; quia *immediatius* et minus immediatum, vel *mediatius*, non sunt sine ordine. ORDO AUTEM NON VIDETUR POSSE INTELLIGI SINE DISTINCTIONE. Sed, quia hîc non quæritur qualis est distinctio *Essentialium* a *Notionalibus*, vel utrorumque ab *Essentia*, ideo ista distinctio immediationis non tractatur ad præsens. Sed, qualiscumque sit distinctio *Essentialium* a *Notionalibus*, vel utrorumque ab *Essentia*, secundum ista dicetur quod istorum sit immediatius ipsi *Essentiæ*, puta *Essentiale* et *Notionale*.

Itaque, recolligendo de isto primo articulo, *Essentia* est illud ad quod fit eorum comparatio, quorum quæritur ordo; *Essentiale* autem et *Notionale* sunt illa quorum quæritur ordo in comparatione ad *Essentiam*.

9. De primitate naturæ sub ratione originis et de primitate sub ratione perfectionis.

PRIMITAS [16] *naturæ* duplex est, sicut et *natura* dicitur dupliciter, scilicet de *materia* et de *forma*. — *a*) Primitas naturæ, ratione *materiæ*, est primitas *generationis*, seu *originis*. — *a*) Primitas autem, ex parte *formæ*, est primitas *perfectionis*. Quamvis autem in non simpliciter

(16) Paris. 1. d. 35. q. 2. n. 4.

perfectis, ut in creatura, istæ primitates habeant originem, quia secundum Philosophum [17] : *Quæ priora sunt generatione, posteriora sunt perfectione*, et e converso, tamen in simpliciter perfecto, ut in Deo, ista duplex primitas concurrit sub eodem ordine ; quia IN DIVINIS QUOD EST PRIMUM SECUNDUM ORIGINEM, EST PRIMUM SECUNDUM PERFECTIONEM. Nam Essentia est primum origine in Divinis, a quo originantur omnia quæ sunt in Divinis, non accipiendo *originem* proprie per *productionem*, sed [accipiendo] communiter, quia OMNIA [DIVINA] QUASI ORIGINANDO FLUUNT AB ESSENTIA. Etiam est [Essentia quid] primum perfectione, quia, secundum [18] Damascenum, *est sicut pelagus infinitum omnium perfectionum.*

IN CREATURIS [19] ORDO GENERATIONIS ET ORDO PERFECTIONIS SUNT CONTRARII, sicut patet quod illa quæ sunt priora *generatione*, sunt posteriora *perfectione*. Et ratio est quia creaturæ procedunt de potentia ad actum, et ideo [procedunt] de imperfecto ad actum perfectum. Et ideo prius pervenitur viâ generationis ad imperfectum quam ad perfectum. Sed, eundo ad simpliciter Primum, oportet quod Ipse sit simpliciter Primum et *origine* et *perfectione*; quia totus ordo originis et perfectionis reducitur ad aliquid primum perfectionis, sicut ad primum originis totalis. In Divinis igitur simul debent intelligi concurrere ordo generationis et ordo perfectionis.

---

(17) 9. Metaphys. 15.

(18) De Orthod. Fid. lib. 1. c. 9.

(19) Oxon. 1. d. 5. q. 2. n. 16.

10 Quod omnino primo, primitate tum originis, tum perfectionis, occurrit in Divinis Essentia.

Sicut igitur in creaturis, si concurrerent isti duo ordines semper uniformiter, non quæreremus *primo* materiam quæ substaret formæ, et *secundo* formam ; sed quæreremus *primo* formam quæ nata esset dare actum materiæ, et *secundo* quæreremus materiam quæ nata esset recipere *esse* per illam formam, vel suppositum quod natum esset subsistere per illam formam : ita in Divinis, incipiendo a primo signo naturæ, OMNINO PRIMO OCCURRIT ESSENTIA DIVINA, UT EST *esse* PER SE ET DE SE ; quod non competit alicui naturæ creaturæ, quia nulla natura creata habet *esse* prius naturaliter aliter quam in supposito. Ista autem Essentia [Divina] [20] secundum Augustinum, *est qua Pater est, et qua Filius est,* licet non sit quâ Pater est Pater, et quâ Filius est Filius. Isti igitur Essentiæ [Divinæ] abstractissime consideratæ, ut priori omnibus Personalibus [Proprietatibus], convenit *esse per se.*

11. Quod in isto priori signo naturæ, Essentia Divina occurrit non ut quid receptivum alicujus perfectionis, sed ut Infinita Perfectio potens communicari alicui in secundo signo naturæ.

Et, in isto priori [signo naturæ, Essentia Divina] occurrit non ut aliquid *receptivum* alicujus perfectionis, sed ut Infinita Perfectio, potens in secundo signo naturæ communicari alicui, non ut forma informans mate-

(20) 7. de Trinit. c. 1. et 2.

riam, sed, ut Quidditas, communicatur Supposito tanquam formaliter existenti per eam, [scilicet Essentiam Divinam]. Et ita pullulant (ut quidam dicunt) Relationes ex ea [Essentia] et Personæ in ea et ex ea, non quasi quædam formæ dantes *esse* sibi, vel quasi quædam Supposita in quibus [Essentia] recipiat *esse*, CUM [DEITAS] SIT SIMPLICITER ENS ; sed quibus Suppositis [Essentia] dat *esse*, ut quo formaliter illa Supposita *sunt*, et quo *sunt Deus*. Et ita Relatio illa pullulans, cum sit per se subsistens, ipsa pullulat non ut *forma* Essentiæ [Divinæ], sed ut nata *esse Deus* ipsa Deitate formaliter, licet non [Deitate] ut informante ipsam, sed ut existente eadem sibi perfectissima identitate.

12. Quod Proprietas Personalis non se habe ad Essentiam ut perfectio ad perfectibile.

PROPRIETAS personalis... non [21] habet se ad Essentiam [Divinam] ut *perfectio* ad *perfectibile*... Persona non componitur ex Essentia [Divina] et Proprietate [Personali] sicut ex *quasi potentiali* et *quasi actuali*. Imo Essentia habet magis [quam Proprietas] rationem actus. Si igitur ista Proprietas intelligatur posterior aliquo modo Essentia [Divina], non tamen est perfectio ejus. Ibi enim est idem ordo originis et perfectionis. Et ideo prius origine est prius perfectione.

13. Quis ordo sit intelligendus inter illa quæ sunt in Divinis.

DICO [22] [igitur] quod, inter illa quæ sunt in Divinis, istum ordinem intelligo. — *a*) Nam primo est *Essentia* quæ est

(21) Ox. 1. d. 26 q. Unic. n. 36. (22) Par. 1. d. 10. q. 1. n. 8.

fundamentum omnium perfectionum in Divinis. — *b*) Hanc [Essentiam Divinam][23] sequuntur, secundum rationem, *Naturales Proprietates* [videlicet *intelligibilitas* et *volibilitas*], quæ sunt in Essentia. Quarum quælibet est perfectio simpliciter, et ideo sufficienter quælibet earum capax est infinitatis ab Essentia, quæ primo est infinita.

— *c*) Tertio vero sequuntur *Proprietates Personales*, quæ non sunt infinitæ formaliter, quia nec capaces infinitatis.

— *d*) Ulterius sequuntur *Entitates finitæ creaturarum.*

14. Quod Essentia est in Divinis pelagus omnium perfectionum.

PRIMUM [24] omnino in Divinis est Essentia, ut essentia; quæ, secundum Damascenum, est *pelagus* propter comprehensionem omnium Perfectionum Divinarum. Ista est infinita, non tantum *intensive* in se, sed etiam virtualiter, primo, et per se continens omnia intrinseca. Quodcumque autem [Essentiale] aliud continet per identitatem alia ; sed *non primo* [continet] omnia, quia nec a se, sed virtute Essentiæ, a qua etiam habet suam infinitatem.

---

(23) Hoc nomine *Naturalium Proprietatum* Doctor vocat *intelligibilitatem* et *volibilitatem.* Nam immediate subdit : « Loquendo de *Perfectionibus Naturalibus* in Divina Essentia, quælibet earum est infinita formaliter. Quod probatur. Natura quæ mere est intellectualis et quæ nihil habet de non-intelligibilitate, est infinita *intelligibilitate* et *volibilitate.* Sed natura quæ est mere intellectualis, est intellectiva et volitiva. Ergo est infinitæ *intelligibititatis* et *volibilitatis.* Aliter enim non beatificaret. Igitur est infinita *intelligibilitate* et *volibilitate* et, per consequens, intellectus ejus et voluntas sunt infinita in perfectione. » (Paris. 1. d. 10. q. 1. n. 8.) (Editor).

(24) Quodl. 5, n. 25.

Videtur ergo quod Essentia habet infinitatem, et *formaliter*, et *propriam*, et *primam*, quia *a se* [est], quia respectu omnium dicitur *pelagus*, quia omnem perfectissime continet entitatem *intrinsecam*, ut possibile est eam contineri in uno *formaliter*.

15. Quod omnia Divina fluunt ab Essentia secundum ordinem vitæ triplicem.

Ab hac autem Prima, [videlicet Essentia], sicut licet loqui, emanant omnia *ordinate* :

— *a*) Primo quidem, *Intrinseca Essentialia*, quæ non dicunt respectum ad extra.

— *b*) Secundo, *Notionalia*, [sive *Personalia*] ;

— *c*) Tertio et ultimo, *Creata*, sive *Extrinseca*. Et quodlibet emanans recipit illud perfectionis ab ea [Essentia] cujus est capax, si sibi non repugnat. Et illius recepti causa *quasi effectiva* et primaria est Infinitas Essentiæ. Causa autem, sive *ratio formalis*, est ipsa entitas propria cujuslibet emanantis.

— *a*) *Essentiale* ergo recipit ab ea infinitatem *formalem* ; quia talis Essentia sufficit in ratione principii et fundamenti ad dandum talem Quantitatem [infinitam], et [quia] talis quantitas *virtualis* ipsi non repugnat, sicut nec *communicabilitas*.

— *b*) Ipsi autem *Relationi Personali* competit per essentiam [suam] esse *ad alterum* ; nec competit sibi infinitas *intensive propria*, quia ipsa [Relatio] non est capax talis *Quantitatis*, sicut nec *communicabilitatis*. Etiam in genere principii formalis est status. Hoc enim accipit *infinitatem*, illud *non*, quia hoc est hoc, et illud est illud ; sicut hoc accipit *communicabilitatem*, illud *incommunicabilitatem*, quia hoc est hoc, et illud est illud. *Repu-*

gnantia enim formalis, et *non repugnantia*, primo reducitur formaliter ad rationem ejus cui dicitur esse repugnantia.

— *c*) Tandem ab Essentia [Divina] *creaturæ* recipiunt entitatem *finitam*, quia talis sola eis competit.

16. Quod in primo signo naturæ datur in Divinis ordo Vitæ Essentialis, in secundo autem habetur ordo Vitæ Notionalis, seu Personalis, in tertio vero naturæ signo habetur Vitalis ordo quoad creaturas concipiendas et volendas.

PRINCIPIUM [25] *essentiale* habet aliam actionem, vel operationem, priorem quam principium *notionale* ; quia prius est *intelligere* et *velle* essentiale, quam *dicere* vel *spirare* ; et ista sunt priora quam *intelligere*, vel *velle* creaturam.

17. Quod in Divinis ordo Vitæ primus complectitur cognitionem essentialem, in qua Primum Motivum, videlicet Essentia Divina, movet naturaliter Primum Mobile, videlicet Intellectum Divinum.

ESSENTIA [26] Divina est *motiva* immediate suî intellectus... ; quia *Intellectus* Divinus est primum *mobile* omnino ; et ideo primo movetur a prima forma motiva... Hic [27] intelligendum est quod MOTIO OMNINO PRIMA IN ENTIBUS EST NECESSARIO NATURALIS ; quia omni motioni voluntatis est alia præsupposita. Et, si aliqua motio in entibus est *non-naturalis*, MAXIME MOTIO VOLUNTATIS EST NON-NATURALIS.

(25) Paris. 2. d. 1. q. 1. n. 22. (26) Quodl. q. 14. n. 17.
(27) Quodl. q. 14. nn. 14-16.

Aliqua motio potest intelligi esse ad terminum *simpliciter Infinitum*, aliqua autem ad terminum *finitum*, vel ad *Infinitum includentem finitum*. Et illa, quæ est ad terminum *Infinitum simpliciter*, est prior, quia NON POTEST INFINITUM PRÆEXIGERE FINITUM. Sicut igitur loqui possumus, licet improprie, accipiendo motionem *extensive*, assignari potest ordo motionum in entibus et, sic loquendo, omnino *Primum Mobile* motione *naturali*, *extensive* loquendo, est Intellectus Divinus. Et ideo *Primum Motivum* motione *naturali* est Essentia Divina, ut est primum objectum intellectus suî. IGITUR OMNINO PRIMA MOTIO EST NATURALIS MOTIO INTELLECTUS DIVINI A SUO OBJECTO.

18. Quod in Divinis ordo Vitæ secundus complectitur actum Intellectus Divini non jam operativum cognitionis, sed productivum Verbi per expressionem, seu per dictionem ad intra.

ET cum naturale *movens* moveat *mobile* in quantum potest, illud autem objectum potest movere ad intellectionem actualem suî, et hoc — *a*) intelligentiâ *ingenitâ* illius Personæ in qua primô est Essentia, et — *b*) ad actualem notitiam suî *genitam*, ad utramque *naturaliter* movebit, licet ordine quodam, quia quod est alicui principium — *a*) *operandi* operatione *immanente*, et — *b*) *producendi* productum distinctum, quodam modo est prius principium *operandi*.

Si dicas quod *productio* immanet in Divinis sicut *operatio*, respondeo : *Productio* non immanet quantum ad terminum, *operatio* autem omnino immanet.

Similiter Essentia est *naturale* motivum ad intelligendum *quodcumque* intelligibile simplex ; SED NONNISI PRIUS [QUAM] ILLA ESSENTIA SIT IN

OMNIBUS SUIS SUPPOSITIS. Non quidem quod, sine hoc, esset defectus principii activi, sed ex parte termini requiritur *ordo.*

Sic igitur completa est actio *mere naturalis*, et ad terminum omnino primum, scilicet Infinitum, ubi — *a*) motio *omnino prima* est elicere, vel quasi elicere *intellectionem* in Intelligentia Paterna, et — *b*) huic proxima est *gignere* Verbum.

19. Quod inter ordinem Vitæ Divinæ primum et ordinem secundum hujusmodi datur correlatio, scilicet quod, sicut productio, seu dictio Verbi correspondet cognitioni essentiali, ita productio, seu spiratio Spiritus Sancti correspondet amori essentiali.

HANC sequitur actio quæ nata est esse ad terminum omnino primum, puta ad Essentiam Primam *communicandam* ; quæ, licet *non sit naturalis*, tamen est *omnino necessaria*. Et hæc est motio voluntatis.

Et hæc quasi est duplex, scilicet — *a*) ad *amare simplex*, et etiam — *b*) ad *Amorem Procedentem*. Hæc duplex motio voluntatis correspondet duplici motioni *naturali* quæ dicta est esse in intellectu, — *a*) ad *intelligere* et — *b*) [ad] *dicere.*

20. Quod motio voluntatis ad amare essentialiter et ad Amorem procedentem præcedit tam conceptionem creabilium quam volitionem creaturarum.

CONTRA. Actio *naturalis* in eodem præcedit actionem *non naturalem*. Nunc autem, per te, actione *naturali* Intellectus Divinus intelligit creabile ; igitur ista actio præcedit omnem actionem *voluntatis*, et ita spirationem Spiritus Sancti. — Respondeo : major est vera,

loquendo in eodem ordine ex parte termini. Hic autem est alius ordo ex parte primi termini et secundi ; et ideo *naturalis* in uno ordine sequitur *non naturalem* in alio ordine. Prima enim distinctio ordinum attenditur ex parte terminorum ; secunda ex parte principiorum, quantum ad modum principiandi.

Contra. Ordo *principiorum* est prior ordine *terminorum*, sicut et principium [prius est] termino. Nam per principium terminus producitur, vel communicatur. — Respondeo. Antecedens verum est de termino totali, qui simpliciter capit *esse*, non autem de termino formali, qui solummodo capit *esse* secundum *quid*.

21. Quod, completo toto processu originis respectu Essentiæ communicandæ ad intra, sequitur ordo Vitæ Divinæ tertius, qui est extrinsecorum.

COMPLETO autem toto isto processu originis respectu Primi Termini, scilicet *Essentiæ Divinæ communicandæ*, sequitur ordo alius respectu termini secundi *essentiæ*, scilicet *creabilis*.

Et quidem Essentia ipsa Divina in isto secundo ordine movet primo ad intellectionem simplicem omnis intelligibilis. Et hæc Intelligentia [movetur] ut jam est in tribus Suppositis. Non autem [Essentia] movet ad distinctam notitiam veritatis cujuscumque complexionis ; quia, si moveret determinate ad cognoscendum alteram partem in futuris contingentibus, CUM NATURALE MOVENS NECESSARIO MOVEAT, sequitur quod Intellectus Divinus necessario intelligeret hanc partem contradictionis fore veram. Et ita vel [Intellectus Divinus] posset errare, vel oppositum non posset evenire ; et TUNC

NON ESSET CONTINGENS, SED [ESSET] NECESSARIUM ILLUD QUOD PONITUR ESSE CONTINGENS.

22. Qua ratione moveatur Intellectus Divinus ad concipiendum extrinseca.

Si quæratur : « Cum idem videatur esse ordo cujuscumque intelligibilis ad Primum Intelligibile, quare Primum non æque necessario movet ad cognitionem cujuscumque », respondeo : — Naturaliter movet, et per consequens necessario [movet] ad cognitionem cujuscumque quod est possibile naturaliter et necessario cognosci. Hujusmodi est quodcumque objectum simplex, et etiam quodcumque complexum verum *necessarium* ; non autem tale est aliquod complexum de existentia *contingentis*, quia non est natum esse determinatum ad veritatem.

Et si quæras : « Quare [Primum] non necessario movet ad talem cognitionem de complexo habendam, qualis posset haberi de eo », respondeo : — Aut moveret ad cognoscendum sub distinctione : hoc *fore*, vel *non fore* ; et hæc cognitio non est determinata de altera parte ; aut, si moveret *determinate* ad cognoscendum alteram partem, illa necessario esset *determinata*.

23. Qua ratione detur circa extrinseca motio Divina quæ sit contingens.

Completo igitur toto ordine *motionis necessariæ*, sequitur *motio contingens*. Illa non potest esse per principium *naturalis* motionis, quia illius [principii] non est nisi necessario movere. Igitur oportet illius motionis [*contingentis*] principium ponere voluntatem.

24. Quod Intellectus Divinus videns liberam determinationem Voluntatis infallibilem circa hoc fore, novit hoc esse futurum.

Et fit hujusmodi motio *contingens* ordinate. Primo *ad intra*, quia, nisi ipsa voluntas determinetur in se ad volendum alteram partem, nunquam determinabit aliquid *ad extra*. Primo igitur determinat se ad volendum *hoc fore* determinate ; secundo, ex hoc INTELLECTUS, VIDENS ISTAM DETERMINATIONEM VOLUNTATIS INFALLIBILEM, NOVIT HOC ESSE FUTURUM.

E converso igitur est in motione *necessaria* et [in motione] *contingente* ; quia *in necessaria* Primum Principium est Natura [Divina] ; et ideo primo [mobile] naturaliter determinatur ad propriam actionem. In *contingente* autem Primum Principium est liberum, cujus actionem in primo ordine sequitur *naturalis*. Completa vero motione *contingente* ad *intra*, sequitur motio ad *extra*. Illa igitur tota est contingens, et, per consequens, immediate ipsius voluntatis, ut principii.

25. Quod tractandum est ordinate de Essentia et de Essentialibus, priusquam agatur de Productionibus Divinis, tum ad intra, quoad Personas, tum ad extra, quoad creabilia et creaturas.

Viso de [28] ordine *Essentialium* et *Notionalium*, [seu *Personalium*], in Divinis, patet ex hoc ordo procedendi in quæstionibus de Deo ; quia, si aliqua [fuerit] mota de *Essentia*, vel [de] *Essentiali ad intra*, illa [erit] tractanda ante quæstiones de *Notionalibus*... Et quodcumque

(28) Quodl. 1. n. 24.

Notionale suo modo est prius quocumque tali *Essentiali* quod importat respectum *ad extra.* Ideo primo tractandæ sunt quæstiones motæ de *Notionalibus.*

In Divinis

Datur
- non **Materia**, nec *quasi materia*, seu *potentiale.*
- sed **Actus**
  - **Primus**, qui est Essentia
  - *quasi* **Secundus**, qui est Operatio

Ratione autem *OPERATIONIS* **datur in Deo**

Primus ordo Vitæ

Operativus, non autem *productivus :*

Quo Deus attingit se et est Beatus.

Secundus ordo Vitæ

Productivus necessario *ad intra :*

Quo Deus constituitur Trinus in Personis.

Tertius ordo Vitæ

Productivus contingenter *ad extra :*

Quo Deus est Prædestinator et creator.

(Editor).

PARS PRIOR

DE ESSENTIA DIVINA

LIBER SEXTUS

DE ESSENTIA DIVINA

Infinitus est Deus et incomprehensibilis; atque hoc unum est quod de eo percipi possit et comprehendi. Quæcumque autem de Deo per affirmationem dicimus, non Dei *naturam*, sed quæ *circa naturam* Illius sunt, ostendunt. Ita sive bonum, sive justum, sive sapientem, sive quodcumque tandem aliud dixeris, non Dei *naturam*, sed quæ circa *naturam* sunt, exponis.

(*Damascenus, De Orthod. Fid. l. 1. c. 4*).

Esse competit Essentiæ [Divinæ] ex natura rei; ergo et Infinitas. Consequentia probatur per Damascenum (1. Orthodox. Fid. c. 9): *Essentia Dei pelagus est infinitum omnium perfectionum in Divinis*. Antecedens patet, quia, si *esse*, quod pertinet ad *actum primum*, non est ibi ex natura rei, nihil est ibi, nec Essentia, nec Natura. (*Paris. 1. d. 31. q. 3. n. 29*).

1. Positio Quæstionis.

Dico [1] quod inter illa quæ sunt in Divinis istum ordinem intelligo. — *a*) Nam primo est *Essentia* quæ est fundamentum omnium Perfectionum in Divinis. — *b*) Hanc sequuntur, secundum rationem, *Naturales Proprietates* quæ sunt in Essentia, quarum quælibet est Perfectio simpliciter. Et ideo sufficienter quælibet earum capax est infinitatis ab Essentia, quæ primo est Infinita. — *c*) Tertio vero sequuntur *Proprietates Personales*, quæ non sunt infinitæ for-

(1) Paris. 1. d. 10. q. 1. n. 8.

maliter : quia nec capaces Infinitatis. — *d*) Ulterius sequuntur entitates finitæ creaturarum.

De [2] primo. In Divinis necessario est [formaliter] aliqua entitas realis, sive ex *natura rei*, et hoc in *existentia* actuali : alioquin nihil esset ibi reale in actu.

[Expono] duo vocabula [3], quod est : esse in Deo *ex natura rei*, et esse ibi *formaliter*. — *a*) Dico autem aliquid esse in alio *ex natura rei* quod non est in eo per actum intellectus *negotiantis*, nec per actum voluntatis [4] *comparantis* ; et universaliter quod est in alio non per actum alicujus potentiæ *compa-*

(2) Quodl. 1. n. 2. (3) Paris. 1. d. 45. q. 2. n. 5.

(4) Dico quod sicut est duplex — *a*) *intellectio*, scilicet *absoluta* et *comparativa*, — et *absoluta* quidem non est nisi alicujus objecti simplicis contenti sub objecto intellectus ; et *comparativa*, sive *collativa*, potest esse ad quodcumque, et hoc sive ista comparatio sit possibilis, sive impossibilis ; non enim intellectus tantum componit propositiones possibiles, sed impossibiles : — *b*) ita etiam aliqua *volitio* est *absoluta* ; et illa non est nisi alicujus objecti simplicis contenti sub primo objecto volibili ; aliqua est [volitio] *comparativa* ; et ita potest comparare quodcumque volibile simplex ad quodcumque, licet in illa comparatione includatur contradictio... Voluntas est vis *collativa* sicut intellectus ; et, per consequens, potens conferre quæcumque simplicia SIBI OSTENSA, sicut intellectus potest. (Oxon. 2. d. 6. q. 1. nn. 5 et 6). — Non semper illa potentia comparans est *ratio* tantum, sive potentia *ratiocinativa*. Potest enim voluntas utens aliquo bono ad finem, causare in objecto illo relationem ad illum finem. Et nec est illa realis relatio, quia non est in aliquo *ex natura rei*, sed ex comparatione voluntatis conferentis... Certum est enim quod *voluntas* est talis potentia *collativa* et *comparativa* ita bene sicut potentia *intellectiva*. Et ideo certum est quod utraque istarum potentiarum potest objectum suum comparare, et in objecto suo causare relationem *non realem*, quia sic esset ibi in tali *ex natura rei* sine omni comparatione ; nec relationem *rationis* stricte sumptam pro relatione causata ab intellectu, licet eam quandoque concomitetur relatio rationis causata ab intellectu. (Oxon. 1. d. 45. q. Unic. n. 4.) — Voluntas est proprie appetitus rationalis, et ita proprie collativa ad finem *quem ratio ostendit*. (Oxon. 3. d. 33. q. Unic. n. 9.) — Non solum enim intellectus potest comparare objectum aliqua comparatione quæ non est ex natura rei, sed etiam

rantis. — *b*) Expono hoc vocabulum : *formaliter.* Dico autem esse *formaliter tale,* sive *esse in alio formaliter,* quod non est in eo *potentialiter* ut album in nigro ; nec *virtualiter,* ut effectus in sua causa est. Nec hoc dico *formaliter esse* in aliquo quod est in eo *confuse* et cum quadam commixtione, quomodo ignis est in carne *non formaliter.* Sed dico [aliquid] *esse formaliter* in aliquo, in quo [hoc] manet secundum suam rationem formalem et quidditativam, [seu constitutivam et essentialem]. Et esse *tale formaliter* est includere ipsum secundum suam *rationem formalem* præcissime acceptam.

Isto igitur modo... dico quod IN DIVINIS [5] NECESSARIA EST ALIQUA [6] ENTITAS REALIS, SIVE EX

voluntas potest, *hoc acceptando,* sicut intellectus *cognoscendo* Et forte posse comparare objectum comparatione quæ non est ex natura objecti, competit illis potentiis per rationem communem in eis, scilicet propter immaterialitatem earum. Et, si quæras de comparatione causata in objecto per actum voluntatis : an sit relatio rationis? potest dici quod, stricte accipiendo relationem rationis, scilicet pro habitudine causata in objecto per actum partis *rationalis per essentiam,* scilicet intellectus, illa non est relatio rationis ; quia comparatio ista immediate causatur per voluntatem, sicut ipsa *immediate* habet actum *comparativum.* Et tunc sequitur quod sic, stricte accipiendo relationem rationis, non omnis relatio est *realis,* vel *rationis,* sed est *tertia,* scilicet relatio voluntatis comparantis. Alio modo potest intelligi relatio rationis pro quacumque comparatione facta per actum *partis rationalis,* sive [rationalis] *per essentiam,* sive [rationalis] *per participationem* ; et sic ista potest dici relatio rationis. (Quodl. 17. nn. 3 et 4).

(5) Quodl. 1. n. 2.

(6) Dico quod non tantum haberi potest conceptus naturaliter in quo, quasi per accidens, concipitur Deus, puta in aliquo *attributo* ; sed etiam aliquis conceptus, in quo per se et *quidditative* concipiatur Deus. Probo. Quia, concipiendo sapientem, concipitur proprietas secundum eum, vel *quasi proprietas* in actu secundo perficiens naturam. Ergo, intelligendo sapientem, oportet præintelligere aliquid *quasi subjectum,* cui intelligo illud *quasi proprietatem* inesse. Et ita, ante conceptus omnium *passionum,* vel *quasi passionum,* oportet inquirere conceptum aliquem *quidditativum,* cui intelligantur ista attribui. Et ille,

NATURA REI, ET HOC IN EXISTENTIA ACTUALI. Alioquin nihil esset ibi *reale* in *actu*.

2. Quod Essentia Divina est in Divinis quid omnino primum et absolutum ex natura rei formaliter existens.

Illa [7] entitas realis, actualis, — sive ponatur omnino *unica* [idest sine ulla distinctione], — sive ponatur [in ea] aliquo modo distinctio *rei* [8], vel *rationis*, SEMPER ERIT IBI PONERE, DE NECESSITATE, ALIQUAM ENTITATEM REALEM, PRIMAM, UNICAM, quæ non præexigat aliquam priorem. Si enim quælibet [entitas] præexigeret priorem, nulla esset prima. Et, per consequens, nec aliqua alia [entitas] esset posterior. Illam etiam *Primam Entitatem* oportet esse *absolutam*, sive ad se; quia, secundum [9] Augustinum, *omnis essentia, quæ relative dicitur, est aliquid, excepto relativo.* Et secundum ipsum, ibidem : *Si Pater non est aliquid ad se, non est omnino quod relative dicatur.* Habetur ergo ista conclusio, quod : IN DIVINIS OPORTET PONERE ALIQUAM ENTITATEM REALEM, IN EXISTENTIA ACTUALI, ET [PONERE ENTITATEM] ALIQUAM UNICAM, PRIMAM, ET [OPORTET] ILLAM ESSE AD SE.

Ista *realis Entitas*, quæ est in Deo, cum sit prima ratio essendi simpliciter, rationabiliter a

---

conceptus alius erit quidditativus, [seu Essentiæ declarativus] de Deo; quia in nullo alio potest esse status. (Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 5.).

(7) Quodl. q. 1. n. 2.

(8) Notatu maxime dignum est quod, per viam ordinis demonstrandi in Divinis incedens, Doctor primo passu videt exurgentem quæstionem de distinctione in Divinis, de qua disputabitur infra, in secunda parte. Correlativa enim absolute sunt ordo scilicet et distinctio in Divinis. (Editor).

(9) 7. de Trinit. cap. 1.

Sanctis vocatur *Essentia*. Unde [10] Augustinus : *Quod enim est sapientiæ sapere, et potentiæ posse, et æternitatis æternam esse, et justitiæ justam esse,... hoc est essentiæ ipsum esse.* Et [11] infra : *Ab eo quod est esse, appellatur essentia*; propter quod Deus ipse, cui propriissime et verissime convenit *esse*, verissime dicitur *essentia*. Et hoc primo dicente Augustino [12] : *Manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiori intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur*; *ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus, quia incommutabilis est, idque nomen suum famulo suo Moysi enuntiavit, cum dixit* : Ego sum, qui sum ; *sed tamen sive essentia dicatur, quod proprie dicitur, sive substantia, quod abusive utrumque ad se dicitur, non relative ad aliquid.* Hæc ille.

3. Quod Essentia in Divinis est sola ratio simpliciter essendi ad quam consideratur omnis ordo cujuscumque.

De ista *Essentia* (sive minus proprie *substantia*), quod ipsa sit sola ratio simpliciter essendi in Divinis cuicumque, habetur ibidem : *Substantia* [13] *Patris ipse Pater est*; *non quo Pater est, sed quo est.* Hæc ille. Et intelligit quod *Essentia* non est ratio formalis Patri *essendi patrem*, sed *essendi simpliciter*.

Huic concordat Damascenns, dicens sic : *Ex* [14] *omnibus porro nominibus quæ Deo tribuuntur, nullum æque proprium videtur, atque ὁ ὤν, idest : qui est.* Et hoc probat per illud : *Quemadmodum ipsemet*

(10) 7. de Trinit. cap. 1. in fin. (11) Ibid., cap. 4.
(12) Ibid. c. 5. (13) De Trinitate, l. 7. c. 6.
(14) De Fide Orthod. lib. 1. c. 9.

cum Moysi in monte responderet, ait : « *Dic Filiis Israel* : *Qui est, misit me.* » Et subdit : *Nam totum* esse, *velut immensum quoddam ac nullis terminis definitum Essentiæ pelagus complexu suo ipse continet.* Hæc ille.

Recte ergo in Divinis, in comparatione ad Essentiam tanquam ad entitatem simpliciter primam et absolutam, consideratur omnis ordo cujuscumque, sive quorumcumque quæ in Divinis sunt.

4. Quod in Divinis omnino primo occurrit Essentia Divina, ut est per se ac de se.

In [15] creaturis ordo *generationis* et ordo *perfectionis* sunt contrarii, sicut patet quod illa quæ sunt priora *generatione* sunt posteriora *perfectione.* Et ratio est quia creaturæ procedunt de *potentia* ad *actum*, et ideo de imperfecto ad perfectum ; et ideo prius pervenitur via generationis ad imperfectum quam ad perfectum. Sed, eundo ad simpliciter Primum, oportet quod Ipse sit simpliciter Primum et origine et perfectione ; quia totus ordo *originis* et *perfectionis* reducitur ad aliquid Primum perfectionis sicut ad Primum originis totalis. In Divinis igitur simul debent intelligi concurrere ordo generationis et perfectionis.

Sicut igitur in creaturis, si concurrerent isti duo ordines semper uniformiter, non quæreremus *primo materiam* quæ substaret formæ, et secundo *formam* ; sed quæreremus *primo formam* quæ nata esset dare actum materiæ, et secundo quæreremus *materiam* quæ nata esset recipere *esse* per

(15) 1. d. 5. q. 2. n. 16. — 9. Metaph. text. 15.

illam formam, vel suppositum quod natum esset subsistere per illam formam ; ita in Divinis, incipiendo a primo signo naturæ, OMNINO PRIMO OCCURRIT ESSENTIA DIVINA, UT EST ESSE PER SE ET DE SE ; quod non competit alicui naturæ creaturæ ; quia nulla *natura* creata habet esse [existentiæ] prius naturaliter aliter quam in *supposito*. Ista autem Essentia [Divina], secundum [16] Augustinum, *est qua Pater est, et qua Filius est, licet non sit qua Pater est Pater et qua Filius est Filius.* Isti igitur Essentiæ [Divinæ] abstractissime consideratæ, ut priori omnibus *Personalibus*, convenit *esse per se.* Et in isto priori occurrit [Essentia Divina], non ut aliquid *receptivum* alicujus perfectionis, sed ut INFINITA PERFECTIO, POTENS IN SECUNDO SIGNO NATURÆ COMMUNICARI ALICUI...

[Sic] Augustinus [17], tractans illud ad Colos. 1. 13 : *Transtulit nos in regnum Filii charitatis suæ*, ait : *Filii charitatis suæ* idem esse quod *Filii substantiæ suæ* ; et [ita dixit] contra Maximinum; et Magister in littera.

Dicitur ad quæstionem [a Goffredo [18] et Henrico] quod..., sicut in substantia creaturæ aliquid est *potentiale* præsuppositum generationi quod dicitur *materia*, aliquid acquisitum per generationem quod dicitur *forma*, et tertium productum resultans quod dicitur *compositum* : sic in Divinis est *Essentia* quasi *materia*, *Proprietas* [Personalis] quasi *forma*, et *Persona* quasi *compositum*.

Contra ipsos ipsimet objiciunt sic. *Actus purus* non potest esse *in potentia* ad aliquid, nec *quasi*.

(16) 7. de Trinit. c. 6.

(17) Paris. 1. d. 5. q. 2. nn. 1-3. — 15. de Trinit. c. 9.

(18) Henr. Sum. a. 54. q. 3. et Quodl 8. q. 9. — Goffr. q. 9.

Ergo, cum *Essentia* sit *actus purus*, ipsa non est quasi *potentia*. [Sed] dicunt quod aliquid potest esse in potentia ad aliquid multipliciter.

— *a*) Vel 1° tanquam ad aliquid *differens re*, sicut *materia* est in potentia ad *formam*.

— *b*) Vel 2° tanquam ad aliquid *differens intentione*, sicut *Genus* est in potentia ad *Differentiam* et contrahitur per illam.

5. Quod Essentia Divina est actus purus ; quod igitur nullam habet rationem materiæ ad quam Relationes Personales haberent rationem actus et formæ.

TENENDO [19] cum Doctoribus antiquis qui omnes, a tempore Augustini usque ad istum, non sunt ausi in Divinis nominare *materiam*, nec *quasi materiam*..., dico quod... in Deo [20] est Essentia sub completa *actualitate* Essentiæ. Et hoc mere ex *natura rei*, sic intelligendo quod nec Essentia, nec aliquid per se inclusum in illa, vel actualitate ejus, sit ibi præcise ex *consideratione* cujuscumque intellectus. Hæc propositio sic intellecta satis patet ex dictis in principio [præcedentis libri], exponendo quid intelligendum sit per istum terminum qui est : Essentia.

Ad [21] quæstionem igitur respondeo, declarando... quod Essentia in Divinis nullo modo habet conditionem *materiæ* ut de ea producatur Filius.... Hoc [22] probatur sic. Nihil convenit Essentiæ Divinæ, ut Essentia est, quin illud sit proprium *formæ*. Igitur non debet dici quod Essentia habeat in generatione Filii quasi rationem *materiæ*. Sic

(19) Oxon. 1. d. 5. q. 2. n. 11. (20) Quodl. q. 1. n. 10.
(21) Paris. 1. d. 5. q. 2. n. 10. (22) Ibid. n. 11.

Augustinus [23] contra Maximinum : *Sicut Filius, quia non est de nihilo, est de substantia Patris, sic Spiritus Sanctus de utroque.* Ita concedit Filium non esse de nihilo quomodo Spiritus Sanctus est de substantia Patris et Filii. SED HOC NON EST PER RECEPTIONEM, SED MAGIS PER EXPRESSIONEM.

Dicendum [24]... quod non sequitur : « Relatio [Personalis] est in Natura, sive Essentia [Divina], ut in fundamento ; ergo est *actus* ejus »; quia, sicut pullulant, secundum aliquos, in ipsa Essentia Personæ non quasi quædam supposita in quibus [Essentia] *recipiat esse*, sed quibus Suppositis [Essentia] *dat* esse, ita pullulant ex [Divina Essentia] Relationes non quasi quædam *formæ* dantes [ei *esse*], sed ut natæ esse Deus ipsa Deitate. Unde Essentia..., respectu Relationis pullulantis..., est fundamentum sub ratione *formæ*, et non sub ratione *potentialis.* Dicendum [enim] quod *actus,* cujus est actus, ipsum separat et distinguit illud cujus est ; et ideo, sicut *actus naturæ* ipsam separat et distinguit cujus est, ita *actus personalis* ipsius *Personæ* ipsam separat et distinguit.

Unde *actus primus,* — *a*) qui est Deitas, et actus *quidditatis* separat et distinguit essentialiter in respectu *ad extra.* Secundus vero *actus,* — *b*) qui est *personalis,* separat et distinguit Personam in respectu *ad intra.* Concedo igitur quod uterque est *actus,* tam Deitas quam Relatio; sed unus [est] naturalis, sive *quidditativus,* et alius *personalis.* Uterque etiam distinguit illud cujus est actus. Sed RELATIO NON EST ACTUS ESSENTIÆ, ut dictum est; ita nec ipsam distinguit, nec determinat. Ista enim important imperfectionem.

---

(23) Ibid. n. 9. — Augustinus. lib. 3. cap. 15.

(24) Paris. 1. d. 5. q. 3. n. 5.

Non [25] enim est *actus purus* [ille] qui caret aliquo gradu actualitatis, sicut non est lux pura quæ caret aliquo gradu lucis, licet cum illa luce impura non misceatur aliqua alia entitas positiva, sed tantum carentia perfectioris gradus lucis.

Respondeo [26] igitur ad quæstionem quod... non Essentia [Divina] aliquo modo *actuabilis* est per [Relationes Personales], sed [quod ESSENTIA DIVINA] EST PER ACTUS CUI REPUGNAT OMNIS ACTUABILITAS. Hoc declaratur... ex *contrario* ordine generationis et perfectionis in creaturis, et ex *uniformi* ordine originis et perfectionis in Divinis, in quibus non est imperfectio, sed omnis perfectio ; quia, in creaturis, quod est primum viâ perfectionis, est ultimum viâ generationis, et e contra. SED IN DIVINIS ORDO ORIGINIS ET PERFECTIONIS PARI PASSU CURRUNT. Ergo Essentia, quæ est Primum perfectione, est Primum origine. Igitur, sicut in creaturis primo inquiritur *materia* origine, ita in Divinis primo *actus* et *forma*. Sed Relationes [Personales] non sunt formaliter infinitæ, neque ejusdem ordinis cum Essentia. Ergo QUOD PRIMO INVENITUR IN DIVINIS, [VIDELICET ESSENTIA], EST ACTUS ET PERFECTIO SIMPLICITER.

Essentialia [27] sunt perfectiones simpliciter, *notionalia*, [seu *personalia*], non... Probatio. Anselmus [28] : *Essentiale est in quolibet melius ipsum quam non ipsum.* Sed tale dicitur perfectio simpliciter. *Notionale* non est hujusmodi; quia, cum quælibet *Persona* careat aliquo *notionali*, careret aliquo quod esset in quolibet melius ipsum quam non ipsum; et ita quælibet Persona [Divina] non esset simplici-

(25) Oxon. 1. d. 8. q. 2. n. 3. (26) Paris. 1. d. 5. q. 3. n. 2.
(27) Quodl. 1. n. 1. (28) Monolog. 14.

ter perfecta. Quod est inconveniens... ESSENTIA [IGITUR] DIVINA EST PRIMA PERFECTIO.

6. Quod Essentia Divina, quia est ex se ipsum Esse, facit Deum esse suum esse.

EX DICTIS [29] patet quod Deus verissime habet *esse*, et verissime *est suum esse* ; quoniam primum in unoquoque genere verissime est tale. Sed DEUS EST PRIMUM IN ENTITATE ; et hoc omni primitate quæ non includit imperfectionem. Igitur DEUS VERISSIME EST SUUM ESSE. Hoc confirmatur auctoritate Damasceni [30] : *Deus est qui vere est totum esse comprehendens, ut pelagus, etc...* Vult [Damascenus] [31] quod, inter omnia nomina de Deo dicta, propriissimum est : *qui est*; quia *esse* [32] dicit *quoddam pelagus infinitæ substantiæ* ; *cœtera autem sunt illa quæ circumstant Naturam.*

DEUS NON [33] EST TANTUM CUI NON REPUGNAT ESSE ; SED EST EX SE IPSUM ESSE.

7. Quod Essentiam Divinam habemus considerandam quoad esse primum et quoad esse secundum.

PONIT [34] [Aristoteles] duas divisiones. Quarum prima est quod actus quidam est *primus*, qui est *forma rei* ; quidam *secundus*, qui est *operatio.* — Intelligendum [35] est [igitur]...

(29) Paris. 1. d. 8. q. 1. n. 1.

(30) Damasc. l. 1. Orthod. Fid. c. 9.

(31) Oxon. 1. d. 8. q. 4. n. 18.

(32) Damasc. l. 1. Orthod. Fid. c. 4 et cap. 9.

(33) Oxon. 1. d. 36. q. Unic. n. 11.

(34) Metaphys. Textualis. lib. 9. sum. 2. cap. 1. n. 27.

(35) Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 22.

quod in entibus est aliqua perfectio *prima*, aliqua *secunda*, vel *quasi secunda*. Prima est quando nihil deficit pertinens ad *primum esse* rei, scilicet *essentiale*. Secunda, quando nihil deficit pertinens ad *esse secundum*. — Attributa [36] omnia, quæ sunt quasi proprietates [Divinæ] Naturæ, sicut dicit [37] Damascenus, *non Naturam, sed quæ circa Naturam sunt, dicunt*. — Attributum [38] quasi perficit in *esse secundo* aliquid quasi præsuppositum in *esse primo*. Ergo nihil quod pertinet ad Essentiam [Divinam] prius quam intelligatur *quanta* vel *qualis*, est *Attributum*. — *Infinitum*... dicit *modum intrinsecum* cujuslibet in Deo, tam Substantiæ quam cujuslibet Attributi. Ita *intellectualitas* dicit *modum intrinsecum* hujus Essentiæ... Hæc Essentia [Divina], ut hæc Essentia præcedens omnem *quasi qualitatem*, est intellectualis et volitiva Essentia ; ita quod, sicut rationalitas non est attributum homini, sic nec intellectualitas huic Essentiæ. Istud patet per simile de Infinito quod [supra] negavi esse proprium Attributum.

8. Quod Essentia Divina infinitatem habet modum et gradum sibi intrinsecum.

Ens [39] contrahitur ad Deum et creaturam per *Infinitum* et *finitum*... Contrahens, ut *Infinitum*, sive *finitum*, non dicit nisi *intrinsecum gradum*, sive modum entitatis. — Ex

(36) Oxon. 1. d. 31. q. Unic. n. 5.

(37) Damasc. 1. de Fide Orthod. c. 4 et c. 9.

(38) Oxon. 1. d. 26. q. Unic. nn. 54 et 55.

(39) Ex prædictis patet quod *ens* contrahitur ad Deum et creaturam per *Infinitum* et *finitum*. Non tamen sequitur quod *ens* sit Genus : quia minus distat hoc contrahens a contrahibili

divisione [40] immediata *entis* in ista, [in Infinitum scilicet et finitum], etiam antequam descendat in decem Genera, concedo bene quod ista, [finitum et Infinitum], non dividunt *ens* ut jam contractum est ad aliquod Genus.

Imo quodlibet Genus et *ens*, ut immediate indifferens ad decem Genera, est præcise *ens* finitum. FINITUM TAMEN ET INFINITUM NON DIVIDUNT ENS NISI ENS QUANTUM, quia, secundum [41] Philosophum, finitum et Infinitum *quantitati* congruunt. Quod est verum de finito et Infinito et quantitate proprie acceptis. Ita etiam, extensive loquendo, finitum et Infinitum, ut sunt passiones *entis*, conveniunt præcise *enti quanto* in se habenti quantitatem aliquam *perfectionalem*.

Hîc [42] sunt [duo] videnda [circa Infinitum] :

— *a*) Primo, de intellectu quæstionis;

— *b*) Secundo, quid est tenendum de quæstione.

9. Quid intelligendum habemus per Infinitum.

DE [43] primo. Infinitum [44] secundum Philosophum, *est cujus quantitatem accipientibus*, id est, quantumcumque accipientibus, *semper aliquid restat accipere* ; et ratio est, quia Infinitum in quantitate (sicut loquitur Philosophus) non potest habere *esse* nisi in potentia,

---

quam Differentia a Genere ; quia contrahens, ut *infinitum*, sive *finitum*, non dicit *nisi intrinsecum gradum*, sive *modum entitatis*. Differentia autem non sic ; sed dicit aliam realitatem a realitate Generis, ad quam realitas Generis est in potentia ut actuetur. (Paris. 1. d. 8. q. 5. n. 18.)

(40) Quodl. 5. n. 26. (41) 1. Physicor. text. 15.

(42) Quodl. 5. n. 1. (43) Quodlib. 5. nn. 2 et 3.

(44) 3. Physic. text. 63.

accipiendo semper alterum post alterum, et ideo, quantumcumque accipiatur, illud non est nisi finitum et quædam pars totius Infiniti *potentialis*; et ideo restat aliquid alterum ipsius Infiniti accipiendum. Ex hoc concludit quod, sicut Infinitum habet *esse* in *fieri* et in potentia in quantitate, ita non habet rationem *totius*; quia TOTUM EST CUJUS NIHIL EST EXTRA. Sed extra illud infinitum, hoc est, extra illud quod habet *esse* de ipso, semper est aliquid extra. Nec est *perfectum* (quia perfectum est cui nihil perfectionis deest), si isti semper aliquid deest.

Ex hoc, ad propositum, commutemus rationem *Infiniti* in *potentia*, in quantitate, in rationem *Infiniti* in *actu*, in quantitate, si posset ibi esse in actu. Si enim nunc necessario semper cresceret quantitas Infiniti per acceptionem partis post partem, sic et imaginaremur omnes partes acceptibiles esse simul acceptas, vel simul remanere, haberemus infinitam quantitatem in actu, quia tanta esset in actu quanta esset in potentia. Et omnes illæ partes, quæ in infinita successione essent reductæ in actum et haberent *esse* post alias, tunc simul essent in actu conceptæ, illud *Infinitum* in actu vere esset *totum*, et vere *perfectum* esset *totum*, quia nihil sui esset extra. *Perfectum* esset, quia nihil sibi deesset. Imo nihil posset addi secundum rationem quantitatis, quia tunc posset excedi.

Ex hoc ultra. Si in entibus intelligamus aliquid Infinitum in entitate in actu, illud debet intelligi proportionabiliter quantitati imaginatæ infinitæ in actu, sicut *ens* illud dicatur Infinitum quod non potest ab aliquo in entitate excedi, et ipsum vere habebit rationem *totius* et *perfecti*. *Totius* quidem, quia licet Totum Infinitum actu in quantitate nulla parte sui, nec etiam parte quantitatis talis, careret,

tamen quælibet pars esset extra aliam, et sic totum esset ex imperfectis. Sed Ens Infinitum in entitate sic nihil entitatis habet extra, quia nec ejus totalitas dependet ex aliquibus imperfectis in entitate. Sic enim *totum* est quod nullam habet partem *extrinsecam*; quia tunc non esset totaliter totum. Ita etiam, quamvis Infinitum in actu esset perfectum in quantitate, quia sibi, secundum se totum, nihil quantitatis talis deesset, tamen cuilibet parti ejus deesset aliquid quantitatis, quæ scilicet esset in altera, nec ipsum esset sic *perfectum*, nisi quodlibet ejus esset imperfectum. Sed Ens Infinitum sic est *perfectum* quod nec sibi, nec alicui ejus deest aliquid.

Sic ergo ex ratione Infiniti [45] applicando secundum imaginationem ad infinitatem actualem in quantitate, si esset possibilis; ulterius, applicando ad infinitatem actualem in entitate, ubi est possibilis, habemus aliqualem intellectum qualiter concedendum est Ens Infinitum intensive, sive in perfectione, vel in virtute.

Ex hoc possumus *Ens Infinitum* in *entitate* sic describere : quod *ipsum est cui nihil entitatis deest eo modo quo possibile est illud haberi in aliquo uno.* Et hoc pro tanto additur quia non potest [Infinitum] in se *realiter* et *formaliter* per identitatem omnem entitatem habere. Potest etiam describi, per excessum ad quodcumque aliud *ens finitum*, sic : *Ens Infinitum est quod excedit quodcumque ens finitum, non secundum aliquam determinatam proportionem, sed ultra omnem determinatam proportionem, vel determinabilem.*

(45) Posita in 3. Phys. 1.

10. Quod, de Essentia Divina, non dicitur Infinitum quasi passio illi extrinseca, sed quod dicit Infinitas modum intrinsecum illius Entitatis.

QUALITERCUMQUE procedis in entibus, semper esset dare in qua proportione determinata *supremum* excedit *Infinitum*. Non quod ibi sit proprie proportio talis quali utuntur *Mathematici* ; quia non constat Angelus ex aliquo inferiori cum aliquo addito, cum sit simplicior ; sed intelligendum est hoc secundum proportionem *virtutis* et *perfectionis*, sicut est excessus in Speciebus. Hoc modo, per oppositionem, INFINITUM EXCEDIT IN ENTITATE FINITUM ULTRA OMNEM PROPORTIONEM ASSIGNABILEM.

Ex hoc sequitur quod Infinitas intensiva non sic se habet ad *ens* quod dicitur *Infinitum*, tanquam quædam *passio extrinseca* adveniens illi *enti*. Nec etiam [se habet] eo modo quo *verum* et *bonum* intelliguntur passiones, vel proprietates *entis*. Imo INFINITAS INTENSIVA DICIT MODUM INTRINSECUM ILLIUS ENTITATIS, cujus est sic *intrinsecum* quod, circumscribendo quodlibet quod est *proprietas*, vel *quasi proprietas* ejus, adhuc Infinitas ejus non excluditur, sed *includitur* in ipsa Entitate [Divina] quæ est unica. Unde de ipsa Entitate *præcisissime accepta*, absque scilicet quacumque Proprietate [Personali], verum est dicere quod aliquam magnitudinem propriam virtutis habet sibi *intrinsecam*, et non magnitudinem *finitam*, quia ipsa repugnat sibi : ergo *Infinitam*. Ipsum etiam *Infinitum* præcisissime acceptum non sub aliqua ratione proprietatis *attributalis*, ut *bonitatis*, vel *sapientiæ*, potest comparari secundum ordinem essentialem ad aliqua, quæ excedit ; et non secundum aliquam proportionem *determinatam*, quia tunc esset

finitum. Intrinsecus ergo modus cujuslibet Infiniti *intensive* est ipsa Infinitas, quæ *intrinsece* dicit ipsam esse cui nihil deest, et quod excedit omne finitum ultra omnem proportionem determinabilem.

Et istud corollarium confirmatur per Damascenum [46]. Ipse vult quod Essentia [Divina] dicit *pelagus substantiæ infinitum et interminatum.* Substantia ergo, secundum quod habet rationem *omnino Primi* in Divinis et vocatur ab eo *pelagus*, sic ipsa est infinita et interminata. Sic autem non includitur in ea nec *veritas*, nec *bonitas*, nec aliqua *proprietas attributalis.* Ergo ipsa Infinitas est magis *modus intrinsecus* Essentiæ [Divinæ] quam *aliquod Attributum.*

11. Quæritur quæ Infinitas dicat modum intrinsecum Essentiæ Divinæ.

Cum Quantitas [47] primo dividatur in *continuam* et *discretam*, in Divinis... nulla est [quantitas discreta] nisi Trinitas...Quantitas autem *continua* dividitur in *permanentem* et *successivam.* In Deo non est quantitas *successiva.* Est tamen aliqua, quæ est sibi correspondens, quæ est quantitas *durationis.* Et illa proprie dicitur *Æternitas.* Quantitas *permanens* in creaturis dicitur communiter magnitudo *molis*; et omnis sibi correspondens in Divinis dicitur magnitudo *virtutis.* Sequitur ergo quod, ad hoc quod [Infinitas] sit in Divinis, aut est secundum *Magnitudinem*, aut secundum *Æternitatem.*

(46) Damasc. De Fide Orthodox. l. 1. c. 9.

(47) Quodl. 6. n. 3.

12. De Infinitate magnitudinis gradum et modum dicente intrinsecum Essentiæ Divinæ.

De primo [48] oportet [duo] videre. — *a*) Primo, *qualiter* magnitudo poni posset in Divinis. — *b*) Secundo, an illa magnitudo ejus sit ibi ex *natura rei*; ut sic [quæstio] de *magnitudine* requirat [duo] ad habendum complete propositum.

13. Qualiter magnitudo poni posset in Divinis.

Dices : *Quantitas* [49] non est in Deo, secundum [50] Augustinum : *Deus est magnus sine quantitate et bonus sine qualitate.*

Dico quod non est ibi Quantitas *molis*, sed *virtutis*; et, si nomen *Quantitatis* appropriatur ad magnitudinem *molis*, *magnitudo* autem non appropriatur ad magnitudinem *molis*, tunc potest proprie concedi quod est *magnitudo* ibi sine *quantitate*.

Sed contra istud arguitur : quia non videtur verum quod aliquid possit dici de Deo nisi illud quod est de intellectu illius, dicatur de eo. Ergo, cum de intellectu *magnitudinis* sit *quantitas*, *magnitudo* non potest concedi in Deo et negari ibi *quantitas*. — [Respondeo] [51]. Philosophus dicit : *Sunt* [52] *autem magnum et parvum, et magis et minus, et secundum se, et ad invicem dicta. Quanti passiones secundum se : transferuntur etiam et ad alia hæc nomina.* Vult dicere quod *magnum* et *parvum*, sive accipiantur *absolute* et secundum se, sive *respective*, *secundum se* conveniunt *Quan-*

---

(48) Quodl. 6. n. 5. (49) Oxon. d. 19. q. 1. n. 1 et n. 6.
(50) De Trinit. l. 5. c. 1. (51) Quodl. 6. n. 5.
(52) 5. Metaphys. text. 18. c. de Quantitate.

titati proprie dictæ ; *translative* autem aliis. Et hoc apparet satis per rationem ; quia non negaret Philosophus æqualitatem esse individuorum ejusdem Speciei in quolibet Genere, et inæqualitatem Specierum, et, per consequens, cùm, secundum ipsum, *æquale* et *inæquale* non dicantur nisi secundum *Quantitatem*, Quantitas aliquo modo convenit omni enti *cujuscumque* Generis. Et, per consequens, licet *magnum* et *parvum* secundum eum sint *passiones* propriæ Quantitatis, tamen *translative* accepta, sunt *transcendentia* et passiones *totius entis.*

Augustinus autem [53] istam magnitudinem quam Philosophus dicit *translative* dictam, dicit esse magnitudinem non *molis*, sed *bonitatis* et *perfectionis. In his*, inquit, *quæ non mole magna sunt, idem est majus esse quod melius esse.*

Patet ergo quod *magnum* primo modo secundum Aristotelem proprie dictum, et secundum Augustinum *magnum mole*, non est in Deo nec in aliquo spirituali ; sed *magnum translative*, secundum Philosophum, et *magnum bonitate et virtute*, vel *perfectione*, secundum Augustinum, potest poni ibi, quia ILLUD [MAGNUM] EST TRANSCENDENS CONVENIENS, SUO MODO, OMNI ENTI.

[Dices] : Quærenti [54] « quantus est Deus? » bene respondetur quod est immensus. Si autem non esset ibi *quantitas*, quæstio nulla esset. — [Respondeo] : « Quantus est Deus ? », neganda est quæstio esse rationabilis si negetur in Deo *quantitas*. Si autem [Quantitas] concedatur, quæstio erit rationabilis ; sed tunc concedenda est esse quantitas *virtutis*, non *molis*. — Et [55] sic Deus est *magnus*,

(53) 6. de Trin. cap. 8. (54) Ox. 1. d. 19. q. 1. nn. 6 et 7.
(55) Quodl. 6. n. 34.

secundum Augustinum, non sine quacumque *magnitudine*, quia esset contradictio ; nec, per consequens, sine *quantitate* quacumque; sed est magnus uno modo sine quantitate, alio modo, non.

14. Quod Infinitas magnitudinis sit modus intrinsecus Essentiæ Divinæ ex natura rei.

Et statim [56] ex hoc infertur [secundum], scilicet : quod ipsa Essentia [Divina], ut essentia, habet *ex natura rei* propriam magnitudinem. Et hoc probatur *auctoritate* et *ratione*.

Auctoritas est [57] Damasceni. Vult quod Essentia est *pelagus quoddam substantiæ infinitum et interminatum*. Essentia [Divina], ut sæpe dictum est, dicitur ab eo *pelagus* quoddam, quasi prioritatem et primam comprehensionem habens omnium.

Et, ut sic, secundum ipsum, [Essentia Divina] est infinita et interminata. Sic ergo est Infinitas Essentiæ, ut essentia. Ex his sic arguitur. Essentia est infinita *ex natura rei*, ut accipitur ex auctoritate Damasceni ; quia, ut est *pelagus*, est infinita ; et ut est *omnino prima*, ex natura rei dicitur pelagus. Infinitas autem Essentiæ dicitur magnitudo ejus propria. Ergo habet propriam magnitudinem *ex natura rei*. Minor quantum ad aliquid satis patet ; quia, sicut *quantitativa* Infinitas proprie dicit magnitudinem, imo *extensive* illimitationem quantitatis propriæ, ita Infinitas *intensiva* et in *perfectione* dicit summam perfectionem, vel magnitudinem perfectionis.

Per rationem arguitur sic. Infinitas *intensiva* convenit Essentiæ [Divinæ] *ex natura rei*. Illa

(56) Quodl. 6. n. 6. (57) Damasc. de Orthod. Fid. l. 1. c. 9.

[Infinitas] est propria magnitudo Essentiæ. Ergo. Major probatur, quia Infinitas *intensiva*... non dicit *proprietatem*, vel *passionem* ejus cujus est ; sed *modum intrinsecum* ejus, circumscripta etiam quacumque Proprietate [Personali]. Nulli ergo potest convenire nisi cui ex natura rei intrinsece convenit. Probatio minoris : quia entitati Quidditatis absolutæ quæ nata est habere rationem mensuræ, vel mensurabilis, vel convenit finitum, vel Infinitum. Cui [58] ergo repugnat finitum, ei convenit Infinitum. Talis est Essentia Divina.

Sic [59] ergo, quantum ad istum articulum de *magnitudine*, habemus quod [in Divinis] sit *Aliquid* ex natura rei cujus sit magnitudo, ut Essentia : et quod ejus sit magnitudo *ex natura rei* ; et *qualis* magnitudo, quia non *proprie*, secundum Philosophum, sed *transumptive* ; et non *molis*, secundum Augustinum, sed *perfectionis*.

15. De Infinitate durationis Essentiæ Divinæ, quæ dicitur Æternitas.

Restat [60] nunc videre de *Æternitate*. Patet quidem quod ipsa est *Alicujus* quod est [in Divinis] *ex natura rei* ; quia ipsa est *Existentiæ*, ut existentia. Existentia autem est ibi *ex natura rei* : alioquin nihil esset ibi *existens* ex natura rei. Habemus ergo *Aliquid* ex natura rei cujus est Æternitas. Sed oportet quærere an *ex natura rei* conveniat sibi *Æternitas*, ut æternitas.

---

(58) Sub intelligitur prout illud est *quantum* ; quia supra dictum est primam divisionem esse in rem *quantam* et in *non quantam*. (Editor).

(59) Quodl. 6. n. 9.

(60) Quodl. q. 6. n. 13.

16. Posito quod in Divinis Essentia sit Existentia, an Æternitas sit ex natura rei modus intrinsecus Existentiæ sicut Infinitas intensiva est Essentiæ modus.

Videtur quod sic; quia, sicut Infinitas *intensiva* dicit modum intrinsecum *Essentiæ*, ut essentiæ, ita Æternitas, ut æternitas, dicit modum intrinsecum *Existentiæ*, ut existentiæ. Et tunc, cum ibi sit Existentia *ex natura rei* sicut et *esse*, pari ratione *modus intrinsecus* illius ; et hoc *ex natura rei*, sicut [Infinitas intensiva est] modus intrinsecus alterius, [scilicet Essentiæ]. Pro hoc est Dionysius [61] : *Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et circumscriptive totum esse accipit in seipso et prœaccipit, propter quod dicitur Rex sæculorum.* Et sequitur : *Ipse est esse existentibus, et ipsum esse existentium, et existens ante sœcula ; ipse est enim ævum ævorum, qui est ante sœcula.* Consimili modo videtur sibi attribuere ævum ævorum per quod intelligitur *Æternitas,* secundum quod ipse est existens simpliciter et incircumscripte.

17. Disputatur an, quia Essentia Dei est Ipsius Existentia perfecta, Æternitas connotet tantummodo triplicem negationem.

Contra [62] istud objicitur, per illud Boetii ubi vult quod *æternitas est interminabilis vitæ tota simul, et perfecta possessio.* Et similis sententia habetur ab [63] Anselmo. Et secundum istam corrigenda est sententia [64] Richardi. *Carere,*

(61) De Divin. Nom. cap. 5. part. 3.
(62) 5. de Consol. prosa 6. (63) Monolog. 27.
(64) 2. Trin. c. 9.

inquit, *initio, et fine, et omni mutabilitate, dat æternum esse.* Sic supplenda et intelligenda est ista sententia secundum descriptionem prædictam in qua ponitur *vita*, quæ accipitur pro *existentia actuali perfecta*, quomodo Joannes : *Sicut Pater habet*[65] *vitam in semetipso, sic dedit*, etc.

Hoc ergo ponitur tanquam *connotatum*, quia [ponitur] quasi subjectum, vel fundamentum Æternitatis. Et illud certum est esse in Deo *ex natura rei*, sicut existentia perfecta. Sed [non] alia tria, scilicet — *interminabilis*, quod excludit desitionem ; et — *tota simul*, quod excludit successionem ; et — *perfecta possessio*, quod excludit dependentiam et participationem. Illa enim non videntur dicere ultra vitam, nisi *relationem* positivam, vel negativam ; *negativam* quidem negatione *terminationis*, negatione *successionis* et negatione *dependentiæ* ; et relationem *positivam* potentialem, vel aptitudinalem : quia — *interminabilis* videtur dicere : posse per se coexistere cuicumque durationi, vel existentiæ : — *tota simul* : sine variatione et successione posse coexistere cuicumque ; —*perfecta possessio* : a seipso existere et non dependere in existendo. Sic ergo hæc est propriissima descriptio Æternitatis quam invenimus. Et hoc est *unum* tantum *ex ex natura rei*, scilicet *vita*, [quæ accipitur pro *existentia actuali perfecta*] ; *tria* autem, quæ complent rationem ejus, non sunt ibi *ex natura rei*, ut videtur, quia per se important vel negationem alicujus imperfectionis *extrinsece*, vel relationem aliquam *aptitudinalem*, vel *potentialem* ad aliquid *extrinsecum*. Et nec sic, nec sic est aliquod eorum ibi *ex natura rei* ; et, per consequens, nec Æternitas,

(65) Joan. 5.

ut æternitas, erit ibi *ex natura rei* [ut modus positivus superadditus Infinitati intensivæ].

18. In favorem secundæ sententiæ afferuntur argumenta.

Hæc conclusio, si conceditur, potest responderi ad illud quod arguitur in contrarium : quod scilicet Æternitas sit proprius modus Existentiæ Divinæ, sicut Infinitas [est proprius modus] Essentiæ Divinæ. Hæc est neganda ; quia, si per impossibile Essentia Divina raptim transiret, adhuc haberet tam Essentia quam Existentia modum intrinsecum, scilicet Infinitatem *intensivam* ; sed non haberet illa Existentia Æternitatem per quam intelligimus Infinitatem *durativam*, QUÆ ULTRA INFINITATEM INTENSIVAM NON ADDIT NISI NEGATIONEM DEFICIENDI, vel *relationem* rationis potentialitatis, scilicet coexistendi cuicumque possibili, quæ *relatio non est nisi rationis*. Hoc patet hoc modo, quia, si Angelus annihilaretur cras, non haberet alium modum intrinsecum in natura sua quam si maneat in æternum, sicut manebit et, secundum aliquos, sine successione, quia illam [successionem] negant de *ævo*. Non est ergo possibile, ultra Infinitatem *intensivam* Essentiæ, vel Existentiæ, quæ Infinitas dicitur *magnitudo*, sive sit hujus, sive illius, intelligere ibi aliquam quantitatem quæ sit ibi *ex natura rei*, quæ scilicet sit *durationis* perpetuæ. Sed QUIDQUID INTELLIGITUR SUPERADDITUM, ADDIT RELATIONEM RATIONIS, VEL NEGATIONIS.

Verum est igitur quod Existentia habet modum sibi intrinsecum sicut Essentia ; sed illud non est nisi Infinitas *intensiva*. Æternitas autem, ut æternitas, sive interminabilis duratio, ut interminabilis duratio, non est Infinitas.

Ad Dionysium, CONCEDO QUOD, EX NATURA REI, DEUS EST EXISTENTIA INCIRCUMSCRIPTA, hoc est Infinita *intensive*, ita quod magnitudo propriæ Existentiæ est Infinitas. Et ita esset si, per impossibile, Deus statim desineret esse. Sed quod addunt ulterius : quod ipse est ævum ævorum, hoc est *Æternus*, vel *Æternitas*, verum quidem est hoc; quia sua Existentia habet repugnantiam ad *desinere esse*, et fundamentum illius repugnantiæ est ibi *ex natura rei*, scilicet Existentia ; sed *formalis* ratio repugnantiæ ad *desinere esse*, sive sit negatio desitionis, sive necessitas coexistendi cuicumque compossibili, hoc, ultra illud quod est ex natura rei, addit negationem imperfectionis, vel *respectum* ad extra. Nec Dionysius dicit quod ibi ex natura rei est *ævum ævorum* sicut est Existens ; sicut, secundum Augustinum, dicimus Deum esse magnum, esse sapientem, bonum, etc., sicut frequenter dicit. Non tamen propter hoc oportet quod illi ex natura rei conveniat hoc, vel illud, sine omni negatione, vel relatione rationis.

Qantum ergo ad istum articulum, habetur *cujus* sit Æternitas, scilicet Existentiæ. De ista Æternitate, an insit [aliquid positivum superadditum] ex natura rei ? teneatur altera via duarum dictarum, illa quæ videtur inquirenti probabilior.

19. Quod Æternitas Essentiæ Divinæ ipsi est immutabilitas.

IDEO [66], non insistendo modo circa declarationem illarum [67] rationum, ostendo breviter istam partem esse veram. — Quia [Deus] est

(66) Oxon. 1. d. 8. q. 5. n. 2.

(67) De immutabilitate Dei Doctor producit argumenta Philosophi : *Omne quod movetur, movetur ab alio.* Et concludit :

necesse esse, ut probatum est ex primitate efficientiæ, ideo non potest mutari ab *esse* in *non esse*, vel a *non esse* in *esse*; quæ mutatio dicitur *versio* a Damasceno. Omni igitur immutatione, sive substantiali, sive accidentali, dicitur Deus simpliciter immutabilis... Augustinus : *Omnis creatura mutabilis, solus*[68] *Deus immutabilis*. Et ad Timothæum[69] : *Solus Deus habet immortalitatem*. Quod Augustinus [70] exponens, dicit : *quod vera immortalitas immutabilitas est.*

Est[71] ergo sciendum quod in qualibet re existente in actu, duo est considerare. Unum, scilicet ejus *essentiam* ; aliud, ejus *existentiam*. Et secundum utrumque eorum respondet ei varia mensura. Ex parte enim Essentiæ, mensura Dei est sua *Immensitas*, quæ sola ratione differt a sua Essentia. Ex parte vero suæ Existentiæ, Dei mensura est *Æternitas*, quæ modum suæ Existentiæ simplicem, invariabilem actu et potentia, carentem fine et principio, mensurat. Et hæc quidem mensura in se est indivisibilis, nec habens partem et partem, virtute tamen et per coexistentiam infinita. Unde si totum tempus secundum omnes partes suas simul esset, Æternitas et ejus *Nunc* omnibus coexis-

---

« Sed processus isti qui sunt principales in duobus libris (scilicet 7 et 8 *Physicor.*) indigent majori expositione ad hoc ut rationes illæ ostendantur valere. Et, si forte valeant, tamen diminute concludunt, sicut alias ostendetur. Forte non plus concludunt nisi quod Primum non movetur ut corpus, vel ut virtus in corpore, sicut anima movetur per accidens in corpore isto. Ideo non insistendo modo circa declarationem illarum rationum, ostendo breviter istam partem esse veram de simplicitate Dei : quia, si Deus est perfecte simplex, ut probatum ex Infinitate, ideo non potest mutari ad aliquam forman quæ in ipso recipiatur. » (Ibid.) (Editor).

(68) 7. de Trinit. cap. 6.
(69) Timoth. capite ultimo.
(70) 1. de Trinit. c. 1.
(71) De rer. Princ. q. 19. n. 1.

teret et adhuc in infinitum excederet. Non sic est ævum indivisibile ; quia, quamvis de se sit indivisibile, non tamen coexisteret partibus temporis, si simul essent. Unde indivisibilitas Æternitatis quodammodo est sicut indivisibilitas animæ rationalis, quæ tota coexistit omnibus partibus corporis indivisâ ejus essentiâ, sicut puncti.

20. An, præter Infinitatem intensivam Essentiæ Divinæ, Infinitas detur extensiva.

Dico [72] quod in Divinis potest intelligi quasi Infinitas *extensiva* si intelligeretur quasi infinita *multitudo* perfectionum. Alio modo [potest intelligi] Infinitas *intensiva* alicujus perfectionis simpliciter, ita quod illa perfectio, secundum propriam rationem suam, sit sine *limite* et *termino*. Et hoc secundo modo adhuc aliquid potest habere Infinitatem, non tantum *formalem*, sed etiam *fundamentalem* ; aliquid autem formalem *intensivam*, licet *non fundamentalem*.

Dico ergo quod nihil unius rationis formalis est infinitum *primo modo*. Imo forte nec absolute in Deo est talis Infinitas. Forte enim, sicut Personæ sunt finitæ, loquendo de *istâ* finitate et infinitate, ita et Perfectiones simpliciter sunt finitæ *numero*, seu sua *multitudine*, et Relationes et Notiones. Et hæc et illa simul juncta sunt finita.

21. Quod sola Essentia habet in Divinis Infinitatem primam, fundamentalem et fontalem.

Sed Infinitas *intensiva formalis* et *fundamentalis* simul est in Essentia Divina, ut essentia est, et pro tanto a Damasceno

(72) Oxon. 4. d. 13. q. 1. nn. 31 et 32.

vocatur pelagus. *Formalis* autem tantum, non *fundamentalis*, est in qualibet alia Perfectione simpliciter. QUÆLIBET ENIM HABET SUAM PERFECTIONEM FORMALEM AB INFINITATE ESSENTIÆ, TANQUAM A RADICE ET FUNDAMENTO. Infinitas autem, neque *formalis*, neque *fundamentalis*, est in Relationibus quibuscumque in Divinis [73], quia Patri melius est non habere filiationem quam habere. Perfectio autem simpliciter est illud quod melius est quodlibet habere quam non habere.

Apparet tunc... quod, licet [Divina] Voluntas sit *formaliter* infinita, tamen non includit in se *formaliter* omnes perfectiones intrinsecas, quia nec Essentia, nec aliquid aliud includit sic eas omnes. Sed nec [Voluntas Divina] includit *fundamentaliter* omnes [perfectiones], sed sola Essentia sic includit omnes, ideo dicitur *pelagus*. Voluntas tamen *per identitatem* includit quamlibet Perfectionem simpliciter et quamlibet Relationem.

Potest [74] dici quod, sicut distinguendo res ab invicem, aliqua res est infinita *a se* et *in se*..., et aliqua res est *in se* infinita, sed non *a se*; aliqua autem res est *ex se* finita et *in se* simpliciter finita : ita, considerando aliqua quæ non sunt *formaliter* eadem, potest aliquid accipi tanquam Infinitum *in se* et *omnino a se*, sicut Essentia Divina, quæ est radix et fundamentum, quæ Infinitatem a nullo habet. Unde Joannes Damascenus [75] : *Esse Dei est velut pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum.* Aliquid autem est infinitum *per se* et *in se*, sed *non omnino a se* tanquam prima radix et fundamentum omnis Infinitatis, sicut Attributa Divina

(73) Ut ostendetur infra. (74) Ox. 1. d. 13. q. Unic. n. 16.
(75) De Fide Orth. l. 1. c. 9.

quæ, secundum eumdem Damascenum [76], *dicunt aliquid quasi circa Essentiam.* Et bene possunt esse talia *formaliter* Infinita, et *in se*, et per *se*, sed *radicaliter* in Essentia sicut in fundamento cui sunt eadem. Ulterius aliquid est quod nec *in se* formaliter est infinitum, nec *idem* formaliter Infinito, sicut Personales Proprietates.

Infinitas [77] in Divinis est in Essentia, quæ est Primum *Quid.* Infinitum autem, in quantum tale, habet quodlibet quod est sibi possibile.

22. Qua ratione fluant ab Infinitate Essentiæ omnia ordinate, tam in Divinis quam ad extra.

QUIA [78] magnitudo est *Alicujus* magnitudo, ideo ad hoc quod habeamus magnitudinem *ex natura rei*, oportet primo habere Aliquid *ex natura rei* cujus sit magnitudo... Quantum ad [hoc], ne de dubiis asseratur verum, CERTUM EST QUOD EST [IN DIVINIS] ESSENTIA EX NATURA REI. Quod [supra] declaratum est.

---

(76) Cap. 5.

(77) Paris. 1. d. 8. q. 5. n. 16. Ideo, tam modus prædicandi Quantitatis quam Qualitatis, quæ *ad se* dicuntur, *transcendunt* in modum prædicandi ejus quod est *quid*, et, propter hanc primitatem, omnia quæ in Divinis dicunt perfectionem simpliciter, dicuntur prædicari modo Essentiæ. Unde, quia modus ille prædicandi *denominative* est propter modum prædicandi in *quid*, ideo *duo* illi modi continentur sub modo prædicandi in *quid.* Sunt igitur in Divinis *duo* modi prædicandi ; alter tamen istorum continet sub se modos prædicandi quorumdam aliorum Generum, scilicet *Qualitatis* et *Quantitatis.* (Ibid.)

(78) Quodl. 6. n. 5. et n. 6.

I. *DECLARANTUR PRINCIPIA*

Dicendum [79] [hîc primo habemus] quod :

— *a*) ALIQUID EST ITA PERFECTUM QUOD, PROPTER SUÎ *perfectionem*, NON RECIPIT ULTERIOREM PERFECTIONEM, SICUT DEUS.

— *b*) ET ALIQUA SUNT ITA IMPERFECTA QUOD, PROPTER SUÎ *imperfectionem*, NON POSSUNT RECIPERE PERFECTIONEM, SICUT *accidentia ultima*, UT *respectus*.

— *c*) ALIA SUNT ENTIA MEDIA, QUÆ CUM PERFECTIONE SUA SUNT IN POTENTIA AD *perfectionem* ALIAM. ET TALIA SUNT OMNIA ENTIA *absoluta*, [SEU NON RESPECTUS], CITRA DEUM.

II. *OMNINO PRIMUM : ESSENTIA*

RESPONDEO [QUOD] PRIMUM [80] OMNINO IN DIVINIS EST ESSENTIA, ut essentia, quæ, secundum Damascenum, est *pelagus* propter comprehensionem omnium Perfectionum Divinarum. Ista est Infinita non tantum *intensive* in se, sed etiam *virtualiter*, primo et per se, continens omnia [Divina] *intrinseca*.

Quodcumque autem aliud, [id est Essentiale], continet per identitatem alia, sed non [continet] *primo* omnia, quia nec *a se*, sed virtute Essentiæ, a qua etiam habet suam Infinitatem. Videtur ergo quod Essentia habet Infinitatem, et *formaliter*, et *propriam*, et *primam*, quia [habet] *a se*, quia respectu omnium dicitur pelagus ; quia omnem perfectissime continet entitatem [Divinam] *intrinsecam*, ut possibile est eam contineri in uno *formaliter*.

---

(79) Oxon. 4. d. 49. q. 14. n. 13. (80) Quodl. 5. n. 25.

III. *QUIS ORDO*
in Intrinsecis Divinis usque ad Extrinseca ideata.

Ab [81] hac autem Prima, [scilicet Essentia Divina] sicut licet loqui, emanant omnia ordinate :

— *a*) Primo quidem, Intrinseca Essentialia quæ non dicunt respectum *ad extra*.
— *b*) Secundo, Notionalia, [seu Personalia].
— *c*) Tertio et ultimo, creata, sive *extrinseca*.

IV. *QUIS ORDO*
in volitione Extrinsecorum et in ipsis volitis Extrinsecis.

Deus [82] est ordinatissime volens.∴ Igitur primo vult *se et omnia intrinseca sibi*.

Immediatius, quantum ad *extrinseca*, est anima Christi... Dico igitur sic :

— *a*) Primo, Deus diligit se.
— *b*) Secundo, diligit se aliis ; et iste est amor castus [creaturarum].
— *c*) Tertio, vult se diligi ab *Alio* qui potest Eum summe diligere, loquendo de amore *Alicujus* extrinseci.
— *d*) Et, quarto, prævidit unionem illius naturæ quæ debet Eum summe diligere.

Secundum [83] [enim] leges jam positas a Sapientia Divina, non erit nisi unum *Caput* in Ecclesia a quo sit influentia gratiarum. — De [84] facto *nulli* datur gratia nisi per aliquam *causam meritoriam*, quæ meretur conjunctionem ejus primam cum Deo. Et hæc causa meritoria est Christus.

---

(81) Quodl. 5. n. 25. (82) Paris. 3. d. 7. q. 4. nn. 4 et 5.
(83) Ox. 3. d. 13. q. 4. n. 8. (84) Ox. 4. d. 4. q. 2. n. 4.

V. *DE QUOLIBET EMANANTE*

Et [85] quodlibet emanans recipit illud perfectionis ab ea [Essentia], cujus et capax, si sibi non repugnat. Et illius recepti causa *quasi effectiva* et *primaria* est Infinitas Essentiæ. Causa autem, sive ratio *formalis*, est ipsa entitas propria cujuslibet emanantis.

— *a*) *Essentiale* ergo recipit ab ea Infinitatem *formalem*, quia talis Essentia sufficit in ratione principii et fundamenti ad dandum talem quantitatem ; et talis quantitas *virtualis* ipsi non repugnat, sicut nec communicabilitas.

— *b*) Ipsi autem Relationi Personali competit per Essentiam *esse ad alterum* ; nec competit sibi Infinitas *intensive* propria, quia ipsa non est capax talis *quantitatis*, sicut nec *communicabilitatis*. Etiam in genere principii formalis est status. Hoc enim accipit *Infinitatem*, illud non, quia hoc est hoc, et illud est illud. Sicut hoc accipit *communicabilitatem*, illud *incommunicabilitatem*, quia hoc est hoc, et illud est illud. Repugnantia enim *formalis* et non repugnantia primo reducitur formaliter ad *rationem* ejus cui dicitur esse repugnantia.

— *c*) Tandem ab Essentia [Divina] creaturæ recipiunt entitatem finitam, quia talis sola eis competit.

Dicit [86] Augustinus in libro Confessionum : *Fecisti, Domine, duo : unum prope te, Angelicam naturam ; aliud prope nihil, scilicet materiam primam.* Ergo de facto nihil est inferius materiâ primâ, licet

(85) Quodl. 5. n. 25.

(86) Ox. 4. d. 12. q. 6. n. 10. — Aug. l. 12. cap. 33.

forte possibile sit aliquid inferius creari a Deo. Quidquid sit de hoc, non habet hîc bene locum disputatio de hoc.

Probatur [87] [jam ex dictis] quod in Divinis non sit materia, nec quasi materia. — Actus purus non potest esse *in potentia* ad aliquid, nec *quasi*. Ergo, cum Essentia sit Actus Purus, ipsa non est *quasi potentia*. Dicunt [tamen] quod aliquid potest esse in potentia ad aliquid multipliciter; [non solum] — *a*) tanquam ad aliquid *differens re*, sicut *materia* est in potentia ad *formam*, [sed etiam] — *b*) tanquam ad aliquid *differens intentione*, sicut *Genus* est in potentia ad *Differentiam* et contrahitur per illam.

23. Quod Essentia Divina, quæ non est quasi materia in potentia ad formam, non est ut Genus in potentia ad Differentiam.

Primo modo..., dicerent [88] sequentes opinionem Gandavensis quod « cum Filius generatur de substantia Patris *quasi* de *materia* », quod *Relatio* respectu Essentiæ se habet per modum *actus*, et *Essentia* per modum *potentiæ*. Sed rationes quæ sunt contra illam opinionem sunt contra istam...

Essentia [89] [enim] Divina est Prima Perfectio. *Perfectiones* autem *simpliciter* habent magis rationem perfectionis quam illa quæ non sunt *perfectiones simpliciter*. Primæ [igitur] Perfectioni immediatiora sunt illa quæ magis habent rationem perfectionis simpliciter quam quæ non habent.

Essentialia sunt perfectiones simpliciter ; *Notionalia*, [seu *Personalia*], non. Anselmus [enim dicit] :

(87) Paris, 1. d. 5. q. 2. nn. 6 et 3.

(88) Par. 1. d. 5. q. 3. n. 2. (89) Quodl. 1. n. 1. — Monol. 14

*Essentiale est in quolibet meliu*s, sive *Persona*, est *ipsum*; sed tale dicitur perfectio·iliter Deitas de se *nale* non est hujusmodi; quia, c*mam unitatem* de sona [Divina] careat aliquo Notior quod esset in quolibet melius : ipsum. Et ita quælibet Persona [**as non supponit** simpliciter perfecta : quod est inco. **ultimatâ abs-**

Est [90] igitur Proprietas Personal actus Personæ quod tamen non es tum ultimata Naturæ Divinæ, aliquo modo *perfici* [96] abstrac*mans* eam... Ad [91] quæstionem igitur ; a *subjecto*; quod Essentia in Divinis nullo modo i *sito*. Etiam tionem *materiæ*... Hoc probatur sic. Ni a *subjecto*, Essentiæ Divinæ, ut essentia est, qu *Quidditas* a proprium *formæ*; igitur non debet dici q est quando tia habeat in generatione Filii, quasi e omni eo *materiæ*. Essentia

[Secundo modo], *Genus* similiter est in abstrac- ad absolutum [*individuum*] et ad differen *st men-* *tione*, et contrahitur per *Differentiam*; quoru ipere- lum est in Divinis.

24. Qua ratione negandum sit Essentiam Divinam esse quid potentiale ad Proprietates Personales eo modo quo Genus ad Differentiam

AD HOC [92] dicendum est quod tria inveniuntur in considerando *Speciei quidditatem* et *proprietatem individualem* ipsius individui. —*a*) Nam *Humanitas*, quæ est Quidditas *hominis*, est quædam forma cujus ratio essentialis est dare esse ut *quo*. Et, secundum hoc, omnis

(90) Oxon. 1. d. 5. q. 2. n. 14.

(91) Par. 1. d. 5. q. 2. nn. 10 et 11 et n. 3.

(92) Par. 1. d. 5. q. 3. n. 3.

forte possibile sit
Quidquid sit de his ; sed non est actus *informa-*
disputatio de hoc uo *species* habet esse simpliciter.

Probatur [87] [jaundo, ex parte individui, est consi-
sit materia, nec qum *individualem* quæ est quidam
potest esse *in poteitas,* quæ constituit Socratem
cum Essentia sit est *actus* totius *compositi,* non ut
potentia. Dicunt odo quo anima inhæret corpori],
in potentia ad tes habet *esse.* — *c*) Tertio est com-
— *a*) tanquam etatem *individualem* ad *naturam.*
ria est in pote tas individualis ipsam actuat, limitat
quam ad ali . Et natura, sive essentia *specifica,*
est in potent ctus sit, tamen respectu proprietatis
illam. , determinabilis est et, per consequens,

23. Quod materia Genus i sito. — *a*) Quoad primum est simile ; quia
qua *Deus* est. Et [Deitas] est *actus,* sed
hærentiam. — *b*) Est etiam hîc Proprietas

P lis, quæ est actus Personæ [Divinæ], ipsam
iens Personam et distinguens ; et non [est]
sibi conveniens *per inhærentiam.* — *c*) Sed,
materi d tertium, est dissimile ; quia Proprietas Per-
per lis in [Divinis], non limitat Essentiam, nec
tiæ. inguit, nec determinat, sicut contingit in crea-
sunt is. Et ideo, respectu *esse* [Divini], non est *actus* ;
ia Essentiam [Divinam] non determinat. Quia,
fe ecundum [93] Damascenum : *Proprietates Personales*
characterizant Hypostases, non Naturam [Divinam].
NON IGITUR PROPRIETAS RELATIVA EST ACTUS RES-
PECTU ESSENTIÆ, SED RESPECTU PERSONÆ.

Ad quod [94] dico primo... : *Deitas* de se est qua

(93) Damasc. de Fide Orthod. l. 1. c. 4.

(94) Ox. 1. d. 5. q. 2. n. 14. — Deitas de se est quâ Deus est Deus, et quâ Subsistens, sive Persona, cujus proprium est A, est formaliter Deus : quia *esse quo,* hoc modo non est imperfectionis in creatura, sed competit Quidditati, unde quidditas est... [Sed] ipsa Quidditas, puta humanitas, quia est imperfec-

Deus est *Deus* et qua Subsistens, sive *Persona*, est formaliter *Deus*. Secundo..., similiter Deitas de se est *hæc*. Et ita, sicut habet *ultimam unitatem* de se, ita et *actualitatem*.

25. Quod in oratione logica Deitas non supponit nisi pro sola Essentia Divina ultimatâ abstractione abstracta.

DEITAS [95] est [quid] abstractum ultimata abstractione... Multæ sunt [96] abstractiones; qûædam *accidentis* a *subjecto*; quædam [*naturæ*] communis a *supposito*. Etiam *respectiva* abstrahuntur a *fundamento*, a *subjecto*, et a *re alia*, et ultimo [abstrahitur] *Quidditas* a *Supposito*: ita quod ultima abstractio est quando consideratur Quidditas formaliter absque omni eo quod non est inclusum in ea formaliter. Sic Essentia est abstracta... Essentia est intelligibilis abstractissime accepta..., quia *abstrahentium non est mendacium* : quia, quantumcumque præcise acciperetur in intellectu, nihil tollitur in re.

---

tæ actualitatis, ideo *divisibilis* est per illud quod contrahit ipsam ad individuum, puta per proprietatem individualem; (quæcumque sit, dicatur A), et recipit ab A aliquam actualitatem, sicut et unitatem, sive indivisibilitatem, quam habet in *individuo* et non habet *per se*; ita quod illud contrahens, ut A, non tantum est formaliter in Socrate quo Socrates formaliter est Socrates : sed est aliquo modo *formale* respectu *naturæ*, et *natura* est aliquo modo *potentiale* respectu ejus; unde *natura* contrahitur et determinatur per ipsum A... Est dissimile [in Divinis], quia Deitas ipsa per Proprietatem Personalem non determinatur, nec contrahitur, nec aliquo modo *actuatur* : quia hoc erat imperfectionis et *potentialitatis* in natura creata. Similiter Deitas *de se* est *hæc*. Et ita, sicut habet ultimam *unitatem* de se, ita et *actualitatem*. (Ibid.)

(95) Oxon. 1. d. 5. q. 1. n. 7.

(96) Par. 1. d. 5. q. 1. nn. 5. 2. 3. — Arist. 2. Phys. text. 18.

26. Quod Deus in oratione ordinaria supponit pro quolibet Divinam Essentiam habente.

HABERE [97] [Divinam] Essentiam est *esse Deum*... — Patet [98] per Damascenum : *Cuilibet* [99] *enim Personæ vox* Deus *tribuitur* ; *at* Divinitatis *vocabulum de Persona usurpare non possumus. Nam quod* Divinitas *Pater solus sit, aut solus Filius, aut solus Spiritus Sanctus, nusquam a nobis auditum est.* Divinitas *enim Naturam declarat,* Pater *autem Personam* ; *quemadmodum et* humanitas *naturam,* Petrus *vero personam. At vox* Deus, *et naturæ communitatem significat, et in unaquaque Persona æque locum habet, velut et* homo. Deus *enim is est qui Divinam habet naturam, et* homo qui *humanam.*

Quando [100] aliquid est abstractum ultimata abstractione ita quod est abstractum ab omni eo quod est extra rationem ejus..., non potest stare pro aliquo qualitercumque alio a se, sed præcise pro se formaliter... *Deitas* est [quid] abstractum ultimata abstractione... Non sic autem abstrahitur ultimata abstractione hoc nomen *Deus*. Et ideo potest supponere pro [*Individuo Divino* et etiam pro qualibet *Divina*] *Persona*, ut cum dicitur : *Deus creat, Deus generat,* [seu *Individuum* Divinum, *Ens* Divinum creat ; *Persona* Patris generat].

27. Quod in oratione præcisissime accepta, seu in prædicatione formali, Deus non supponit nisi pro illo Aliquo Existente in Natura Divina.

SED [101] pro quo supponit *Deus*, intelligendo istam [vocem] esse veram quasi prædicatione *formali* ? Respondeo : Unicuique

(97) Ox. 1. d. 5. q. 2. n. 6. (98) Ox. 1. d. 4. q. 1. n. 1.
(99) De Fid. Orthod. l. 3. cap. 11. (100) Ox. 1. d. 5. q. 1. n. 7,
(101) Ox. 1. d. 4. q. 2. nn. 2, et 3,

quo correspondet proprium *Quod*, vel *Quis*. Et ideo *Deitati*, ut Deitas est, correspondet *Quod*, vel *Quis* ; quia illud *Quod*, vel *Quis*, est primo Deitate *Ens*, ut Deitas est.

Et sicut *Deitas* est de se *hæc*, ita *Deus*, qui Deus est Deitate, est de se *hic*. Et in isto conceptu non includitur *incommunicabilitas*, nec ratio *Personæ*, quia Deitas communicabilis est. Et ideo *Deus*, ut Deitate est Deus, non includit aliquid Incommunicabile formaliter. Isti *termino* sic intellecto absque *conceptu Personarum*, seu *Personalium* Proprietatum, vere possunt competere aliqua prædicata realia quæ videlicet non competunt *Naturæ* ut existenti in ratione Suppositi, sed Existenti in hac *Natura*, in quantum existens in ea. Hoc modo forte est ista vera : « *Deus creat* », et similes, intelligendo subjectum pro « Hoc Deo existente in Natura Divina », non intelligendo aliquod Suppositum, vel aliquod Incommunicabile in illa Natura, quia incommunicabilitas non est ratio talium actuum. Et ita potest poni quod ista [propositio] : « *Deus* est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus », est vera, quatenus *Deus* stat pro « Hoc Deo » in quantum est per se *Ens Deitate*, non autem [stat] pro aliquo Supposito proprie dicto in quo est Natura Divina ; quia, quando est veritas pro primis significatis terminorum, non oportet quærere veritatem in aliis in quibus includuntur ista significata... *Deitas* autem est *per se Ens*. Et ideo *Deus*, in quantum est Deus Deitate, est *per se Ens* ; quia Augustinus (7. *de Trinit.*) dicit : *Pater eodem est quo Deus est, licet non eodem sit et Pater sit*. Et ideo « Huic Deo », non intelligendo aliquam rationem Suppositi, sive Personæ, imo rationi *Hujus Dei* potest attribui Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus.

Cuilibet *entitati*[102] *formali* correspondet adæquate *aliquod ens*, quod est *Quod*, vel *Quis* entitate formali. Ista autem *Divinitas* (quæ est entitas formalissima, quia se totâ est forma) non habet aliquid sic sibi adæquate correspondens nisi *Deum*. Patet inducendo : *Deitas* autem est de se *hæc*; igitur *Deus* est de se *hic*.

28. Quod Essentia Divina, seu Deitas, de se est determinatissima, singularissima et hæc.

Natura *creata*[103] de se non est ultimate determinata. Ideo est determinabilis per aliquod determinativum ejusdem generis respectu cujus est in potentia ; et comparatur ad illud ut *potentiale* ad *actuale*. Illud autem determinativum naturæ creatæ non habet unitatem Quidditatis, quia tunc non determinaret Quidditatem ad rationem *singularitatis* ; sed habet unitatem majorem quam unitatem *quidditativam*, quia unitatem [habet] *individualitatis* et singularitatis...

Sed omnino *opposito* modo est in Divinis. Nam ibi Natura est determinatissima et singularissima. Et ideo non est determinabilis per aliquid ejusdem Generis, scilicet de genere Substantiæ ; nec est *potentiale* ad tale determinativum. Unde per nihil pertinens ad aliquod Genus Substantiæ determinatur. Et ideo, si sint ibi aliqua determinantia, pertinent ad aliquod Genus, scilicet Relationis, eo modo quo ponitur ibi Genus... Sic est in proposito de *Essentia* [*Divina*] respectu Relationum [*Personalium*], quæ sunt determinantia alterius generis, non tribuentia singularitatem Essentiæ.

---

(102) Par. 1. d. 4. q. 1. n. 2.

(103) Paris. 1. d. 25. n. 7 et n. 8.

Singulare [104] addit aliquam entitatem supra entitatem *Universalis*. — Cum [105] in Deo quæcumque realitas Essentialis sit formaliter Infinita, nulla est a qua formaliter possit accipi ratio Generis...

29. Quod ex sua Infinitate Deitas est quid singularissimum et hoc.

Si accipiamus [106] [enim] proprium *individuum* hujus conceptus : *ens*, quod individuum est in Deo, et proprium *individuum* hujus [conceptus] quod est : *Infinitum*, idem individuum est ; nec est potentiale ad se ipsum.

Sed saltem quæres quare [ista Divina] Entitas non habet proprium individuum in re quod sit in potentia ad individuum determinantis, ut prius [Deitas] intelligatur *hoc ens* quam *Infinitum?*

Respondeo quod, quando aliquid est de se *esse* et non tantum capax illius *esse*, tunc etiam est de se habens quamlibet conditionem necessario requisitam ad *esse*. *Ens* autem, ut convenit *Deo*, scilicet *Ens per essentiam*, est ipsum *Esse Infinitum*, et non aliquid cui tantum convenit ipsum *esse*. Et ideo ex se est *hoc*, et ex se *Infinitum*, ut quasi per prius intelligatur aliquo modo *Infinitas* esse modus *entitatis per essentiam* quam ipsum intelligatur esse *Hoc*. Et ideo non oportet quærere quo modo *Hoc ens* sit *Infinitum*, quasi prius conveniat sibi *singularitas* quam *Infinitas*. Et ita est universaliter in his quæ possunt esse *entia per essentiam*, non

(104) Singulare addit aliquam entitatem supra entitatem Universalis. Ergo Universale cognitum non est ratio perfecta cognoscendi singulare secundum totam cognoscibilitatem Singularis. (Oxon. 2. d. 9. q. 2. n. 10). — Conf. *Præparatio Philosophica*. l. 3. nn. 4 et 5.

(105) Ox. 1. d. 8. q. 3. n. 16.

(106) Ox. 1. d. 8. q. 3. n. 29.

per participationem. Tale primo determinatur ex se ut sit *tale per essentiam*, ut sit *Infinitum tale*, et ut sit *Hoc de se.*

30. Quod ex Deitate qua Deus est Deus, ipse Deus etiam est singularissimus et hic.

Essentia [107] [Divina] est perfectio simpliciter. Et quidquid est ejusdem rationis cum Essentia, quidquid scilicet est *ad se...* [est] *de se hoc.* Et, ex hoc ultra, illud quod est de se *hoc*, non potest contrahi ulterius... — Sicut [108] Deitas est de se *hæc*, ita Deus, qui Deus est Deitate, est de se *hic*... Deitas [109] est de se *hoc.* Ergo Deus est de se *hoc.* Illi autem quod est de se *hoc*, repugnat non-identitas. Ergo et alietas, quæ includit non-identitatem.

Natura [110] Divina, [seu Deitas], unica est, omnino implurificabilis et innumerabilis. Ergo ei adæquate correspondet *unum singulare* quod exprimitur nomine *Dei*, quod [111] naturali intelligentia intelligitur ante quamcumque *Proprietatem Personalem*, etsi consideretur illud *singulare*, [scilicet Deus], ut quoddam *Ens ad se*, cui conveniunt omnes Proprietates *Essentiales* et *perfectiones* ante omnem Proprietatem *Personarum* ; quod quidem est ad se *Ens*, et per se nullo modo plurificabile, vel numerabile, licet communicabile sit in Suppositis pluribus ; quæ communicatio intelligitur per *Proprietates Notionales.* Et sicut est illa vera : « *Deus* est Pater, Filius et Spiritus Sanctus », ita ista [est

(107) Ox. 1. d. 26. q. Unic. n. 50. (108) Ox. 1. d. 4. q. 2. n. 3.
(109) Ox. 1. d. 4. q. 1. n. 2. (110) Ox. 1. d. 4. q. 2. n. 4.
(111) Oxon. 1. d. 4. q. 2. n. 4.

vera] : « *Hic Deus* est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus. »

Dico [112] quod eo modo quo *commune* in creaturis *non est* unum reale, eodem modo in Divinis commune *est* unum reale. Ibi enim *commune* est *singulare* et *individuum* ; quia IPSA NATURA DIVINA DE SE EST HÆC. Eodem modo manifestum est quod NULLUM UNIVERSALE IN CREATURIS EST REALITER UNUM. Hoc enim ponendo, esset ponere quod aliqua natura creata *non divisa* prædicaretur de multis individuis, prædicatione dicente : « Hoc est hoc », sicut dicitur « Pater est Deus, et Filius est idem Deus. »

31. Quod Deus, qui Deitate est Deus et est hic, est Aliquis Quis.

OMNI [113] entitati formali correspondet aliquod *Ens*, vel *Aliquis Quis*. Igitur entitati formali Essentiæ Divinæ correspondet *Aliquis Quis*, [scilicet *Deitati* correspondet *Deus*]. Et sicut illa entitas formalis est de se *hæc*, ita ille *Quis* est de se *hic*.

Sed, [dices], omnis *Quis* de se *hic* in natura intellectuali videtur esse *persona*... Igitur, etc. — Contra [114]. Augustinus (de Trinitate) : *Credamus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum, et trinitatem Personarum relatarum*. Si igitur esset aliquod absolutum, essent quatuor Personæ in Divinis.

---

(112) Oxon. 2. d. 3. q. 1. n. 9. — Aliter littera Doctoris se habet, ut sic : « Dico quod eo modo quo in Divinis *commune* est *unum reale*, eodem modo *commune* in creaturis non est *unum reale*. » (Editor).

(113) Paris. 1. d. 26. q. 5. n. 3 et n. 2.

(114) August. de Trinit. l. 9. c. 20.

32. Quod Deus, licet Deitate sit Aliquis Quis, non tamen per hoc est persona.

RESPONDEO [115] quod non est ponenda Persona *absoluta* in Divinis... Sciendum hîc primo ad solutionem istarum difficultatum quod *Persona* non est tantum *substantia*, sed est incommunicabilis *duplici* [116] incommunicabilitate.

Nam — *a*) uno modo aliquid dicitur *communicabile*, ut *forma*. — *b*) Alio modo est aliquid *communicabile* ut *idem alicui*, sicut *Universale* dicitur communicabile per *prædicationem* eis quibus est idem. Sive autem uno modo, sive alio sit communicabile, non est *Persona*. Et ideo nec *anima*, quæ est com-

(115) Paris. 1. d. 26. q. 5. nn. 3 et . 4

(116) Notandum quod *Natura* non se habet ad *Suppositum* sicut *Universale* ad *Singulare* ; quia in accidentibus invenitur singularitas sine ratione Suppositi. In substantia etiam. Nostra enim natura atoma, [seu singularis], assumpta est a Verbo, secundum Damascenum ; non tamen Suppositum nostræ naturæ. — Neque se habet Natura ad Suppositum sicut *quo* ad *quod*. Nam cuicumque *quo* correspondet proprium *Quod*, vel *Quis*. Et ita, sicut Natura est *quo*, ita habet proprium *Quod*, vel *Quis*, quod non contrahitur ad Suppositum. Et sicut Suppositum est *Quod*, vel *Quis*, ita habet suum *quo* proprium quo subsistit. Et tamen *Suppositum* concomitanter de necessitate est *singulare*, et etiam non potest esse *quo* respectu alterius, quia est subsistens, non potens esse actus alicujus subsistentis. Consistit ergo ratio *Suppositi* in duplici incommunicabilitate. Ubi sciendum quod communicabile dicitur aliquid, vel *per identitatem*, ita quod illud cui communicatur sit *ipsum* ; vel *per informationem*, ita quod illud cui communicatur sit *ipso*, non *ipsum*. — Primo modo *Universale* communicatur *Singulari* ; et secundo modo *Forma* [communicatur] *Materiæ*. — Natura igitur quæcumque, et quantum est ex se et de ratione naturæ, est communicabilis utroque modo, videlicet pluribus Suppositis quorum quodlibet sit ipsum ; et etiam ut *quo* tanquam Forma qua Singulare, vel Suppositum sit ens quidditative, vel habens naturam. Suppositum autem est incommunicabile duplici incommunicabilitate sibi opposita. (Oxon. 1. d. 2. q. 7. n. 38.)

municabilis primo modo, nec *Universale* aliquod est Persona. *Persona* ergo est *incommunicabilis* duplici incommunicabilitate ; et — *b*) illâ quæ opponitur communicationi *prædicabilis*, et — *a*) [aliâ quæ opponitur] communicationi *formæ*. IMPOSSIBILE EST AUTEM ESSENTIAM DIVINAM ESSE INCOMMUNICABILEM. Et, sicut Essentia Divina est necessario communicabilis, ita *ens*, sive ille *Aliquis* correspondens adæquate illi *entitati formali*, necessario est communicabilis. Ideo nec *Essentia Divina*, nec *Aliquis* illa entitate formali, [idest nec *Deus*], adæquate est *Persona*.

Per hoc ad primam difficultatem respondetur quod illi entitati formali *Aliquis* correspondens est *hic*, et hic subsistens in natura intellectuali. Non tamen est *Persona*, quia est *communicabilis*.

33. Quod Deus, qui Deitate est Deus et Aliquis, ex hoc per se subsistit quin tamen sit persona.

DICES : [117] Augustinus : *Omnis res ad se subsistit, quanto magis Deus* ? Et loquitur ibi de *substantia*, prout Græci accipiunt *subsistentiam*, in quantum accipiunt pro *persona* ; igitur Deus est *Persona* quædam, et non nisi *absoluta*. Ergo.

Ad argumentum [118] pro ista via de *subsistere*, « quia Personæ convenit *per se subsistere* », dico quod *subsistere* est æquivocum. — *a*) Uno modo accipitur pro *per se esse*, prout excludit *inhærere* et *in alio esse*, ut pars in toto. Et hoc modo unum est *subsistere* [in Divinis], sicut unum est *per se esse*. Et sic loquuntur auctoritates Augustini. — *b*) Alio

(117) Paris. 1. d. 26. q. 5. n. 1. — August. de Trinit. l. 7. c. 8.
(118) Quodl. 4. nn. 20, 19 et 20.

modo *subsistere* est *incommunicabiliter per se esse.* Et hoc modo sunt [in Divinis] Tres Subsistentes, sicut sunt Tres Personæ, quia Tres [ibi sunt] *Subsistentes incommunicabiliter,* licet non sit nisi unum *per se Ens.* Ergo ista [propositio] : « Constitutivum personale dat esse subsistere, vel est ratio subsistendi » debet intelligi secundo modo ; quia est ratio *incommunicabiliter subsistendi.*

[Respondeo igitur] : Sicut [119] tactum est [supra], *subsistere* est æquivocum. — *a*) Uno modo accipitur pro *per se esse.* Et sic loquitur [120] Augustinus : *Omnis res ad se subsistit. Quanto magis Deus* ! — Primo [tali] modo, concedo quod *subsistere* formaliter dicit *perfectissimum esse.* Et non dicit nisi Essentiam [Divinam] secundum Augustinum.

b) Alio modo pro *incommunicabiliter* per se *esse.* Siquidem *communicabile* intelligitur non quasi *subsistens,* sed quasi *inhærens* subsistenti, et quasi modum inhærentiæ habens. — Secundo [isto] modo *subsistere* præsupponit *perfecte esse* ; sed non formaliter in cludit ; sed tantum addit *incommunicabilitatem* supra *per se esse* primo modo acceptum. Et illud sic est ratio subsistendi, quod est ratio *incommunicabiliter per se essendi.* Et talis est *Relatio* [*Personalis*]. Ratio autem *essendi incommunicabiliter* non est ratio *perfectissime essendi.*

Et si [121] dicas quod [Deus] est *per se ens* in natura intellectuali, igitur [quod] est Suppositum, dico : si intelligas in antecedente quod [Deus] sit *ens per se incommunicabiliter,* falsum est. Si autem intelligatur quod [Deus] sit per se. *ens correspondens entitati formali Essentiæ Divinæ,* verum est.

(119) Quodl. 5. n. 23. (120) 7. de Trinit. c. 4.
(121) Paris. 1. d. 26. q. 5. n. 5.

Sed tunc non sequitur quod [Deus] sit Persona nisi habeat rationem *incommunicabilitatis*.

34. Quod Deus, qui est Deitate aliquis per se subsistens, elicit actiones essentiales quin rationem habeat suppositi.

Secunda [122] difficultas est ex parte *actionis essentialis*. Nam per rationem naturalem concluditur aliquod Effectivum Primum esse cujus est agere actiones Essentiales. Et per rationem naturalem scitur quod istæ actiones Essentiales conveniunt *Alicui habenti naturam intellectualem*. Igitur, [dicunt], per rationem naturalem scitur quod conveniunt *alicui Supposito* in natura intellectuali : quia non potest sciri quod aliqua actio insit alicui Naturæ, nisi insit naturæ *alicujus Suppositi* ; quia per rationem naturalem scitur quod ACTIO NON EST NATURÆ NISI [NATURÆ] IN SUPPOSITO. Sed non scitur actionem illam esse *Suppositi Relativi* : quia tunc per rationem naturalem cognosceretur Suppositum Relativum esse in Divinis, et ita plures [ibi esse] Personas. Ergo oportet quod cognoscat illam actionem esse *Suppositi Absoluti*. Vel igitur omnis intellectus naturalis, etiam in statu innocentiæ, esset falsus ; vel oportet *Suppositum Absolutum* ponere in Divinis, cujus sit agere actiones *essentiales*.

Ad [istam] difficultatem, concedo [123] quod intellectus per rationem naturalem cognoscit Primum Efficiens esse, et agere actiones *Essentiales*, tam *intrinsecas*, (cujusmodi sunt *intelligere* et *velle*), quam actiones *extrinsecas*, ut *creare* et hujusmodi.

---

(122) Paris. 1. d. 26. q. 5. n. 3.

(123) Paris. 1. d. 26. q. 5. n. 6.

Et, quando dicitur quod iste intellectus naturali ratione dicet hujusmodi actiones esse alicujus Suppositi, dico quod falsum est. Nam intellectus naturali ratione potest cognoscere hujusmodi actionem esse *Alicujus* habentis *esse* unum indivisibiliter correspondens adæquatæ Naturæ intellectuali Primi Efficientis, licet non intelligatur illum aliquem esse Suppositum. Exemplum. Paulus in raptu scivit se intelligere ; non tamen scivit an ille actus esset alicujus Suppositi, vel tantum animæ, quia nescivit se esse in corpore, vel extra corpus. Sic intellectus alicujus Philosophi ratione naturali potuit concipere illam actionem Essentialem esse *Alicujus* habentis *esse* per se, licet non intelligat an sit Suppositum, vel non Suppositum. Unde potest intellectus naturaliter intelligere quod ille actus Essentialis esset *Alicujus singularis* habentis *esse* per se, *licet non* intelligat eum esse alicujus *Suppositi*, nec absoluti, nec relativi. Illa tamen actio non est *Istius Singularis* ut *ultimi denominati* ; sed tantum Suppositi Patris, vel Filii, vel Spiritus Sancti.

35. Quod, sicut in creaturis, ita in Divinis actiones sunt formarum singularium ut adæquate denominatarum, et sunt suppositorum ut ultimate denominatorum.

Nunc ad propositum... Dicendum [124] quod non solum Suppositum denominatur ab actione, sed etiam forma prius [denominatur], cum sit [ipsa] per se principium actionis. Si enim illa *forma* per se esset sine Supposito, per se ageret. Verumtamen actio primo est

(124) Paris. 1. d. 26. q. 5. n. 5

SUPPOSITI, SICUT EJUS QUOD ULTIMO DENOMINATUR AB ACTIONE. Quod enim *ultimo* ab actione *denominatur*, est *Suppositum, vel habens modum Suppositi*. Quod dico propter *formam separatam*, cujus est agere, quasi habentis modum Suppositi. Unde nihil ultimate denominatur ab actione nisi habens modum Suppositi, vel [nisi] sit ut Suppositum, quia Suppositum nulli est ratio essendi. Igitur actio quæ est ejus, [videlicet Suppositi], non potest per ipsum ulterius aliquid denominare. Non sic est de *forma* quæ denominavit aliud. Et ideo actio attributa sibi, [videlicet formæ], ulterius per ipsam potest aliquid denominare : ut, si *anima* intelligat, cum ipsa sit *forma* hominis, *homo* per ipsam dicetur intelligere... Dicendum [125] [enim] quod ACTIO EST SUPPOSITI UT ULTIMATE DENOMINATI. Et ideo actio Essentialis convenit Patri et Filio et Spiritui Sancto ut *ultimate denominatis*. Est tamen Dei *adæquate*. Unde, si intelligatur quod actio Essentialis sit Dei *primo*, idest *adæquate*, verum est. Si autem intelligatur quod sit Dei *primo*, ut *ultimate denominati*, non est verum.

Ad confirmationem dicendum quod differentia

---

(125) Paris. 1. d. 26. q. 5. n. 7.

— Notare est doctrinam Doctoris Subtilis, scilicet : 1° quod Primum Efficiens est Aliquis subsistens, quin sit Persona. Sic iste singularis Homo quem assumpsit Verbum, est Aliquis subsistens, nec est Persona ; 2° quod ille Aliquis Deitate Subsistens vocatur *Deus* : ergo non est tantum Personarum nominibus nominari ; igitur iste singularis Homo subsistens qui, licet sit in Verbo personatus, manet tamen singularis aliquis Homo, merito justeque nomen habet Jesum, sicut Deus, videlicet ille Aliquis Deitate Subsistens, qui non est Persona, recte vocatur Deus ; 3° quod actio, licet sit *Suppositi*, ut *ultimate denominati*, merito tamen est subsistentis *Alicuius adæquate*. Ergo actiones humanæ illius Alicujus Hominis in Verbo personati, videlicet Jesu, actiones sunt *adæquate* Jesu, licet sint actiones Verbi ut *ultimate* denominati. His patet quod maxime sibi cohæret Doctor. (Editor.)

est inter actionem *essentialem* et *notionalem*, non quidem per Suppositum *absolutum* et *respectivum*, quia actio *essentialis* est a Supposito *absoluto* et actio *notionalis* a Supposito *relativo* ; sed differunt quantum ad principium elicitivum ; quia *principium elicitivum* actionis *essentialis* est mere *absolutum* et *Essentiale* ; principium vero actionis *notionalis*, licet sit *absolutum*, non tamen nisi ut determinetur aliquo modo per proprietatem *relativam* in Supposito conveniente actioni.

36. Quod, quia Deus supponit pro Essentia qua Aliquis singularis est Deus, actio Dei supponit pro qualibet actione istius Alicujus.

Respondeo [126] ad quæstionem quod... cuilibet *entitati* formali correspondet adæquate aliquod *ens*, quod est *Quod*, vel *Quis* entitate formali. Ista autem *Divinitas* quæ est entitas formalissima, quia se totâ est forma, non habet aliquid sic sibi adæquate correspondens nisi *Deum*.

Isti [127] termino, sic intellecto absque conceptu Personarum, seu Personalium Proprietatum, vere possunt competere aliqua prædicata realia, quæ videlicet non competunt Naturæ [Divinæ] ut existenti in ratione Suppositi, sed [competunt] *existenti* in hac Natura, in quantum [est Aliquis] existens in ea. Hoc modo, forte, est ista [propositio] vera : « *Deus* creat » et similes, intelligendo *subjectum* pro : *Hoc Deo*, existente in Natura Divina, non intelligendo aliquod *Suppositum*, vel aliquod *incommunicabile* in illa Natura ; quia incommunicabilitas non est ratio talium actuum. Et ita potest poni quod ista : « *Deus* est Pater, et Filius, et

(126) Par. 1. d. 4. q. 1. n. 2. (127) Ox. 1. d. 4. q. 2. n. 3.

Spiritus Sanctus » est vera, quatenus *Deus* stat pro *Hoc Deo*, in quantum est per se *Ens Deitate*; non autem [quatenus stat] pro aliquo Supposito *proprie dicto* in quo est Natura Divina... Deitas autem est *per se ens*. Et ideo Deus, in quantum est Deus Deitate, est *per se ens*, quia Augustinus dicit : *Pater* [128] *eodem est quo Deus est, licet non eodem sit et Pater sit*. Et ideo *Huic Deo* (non intelligendo aliquam rationem Suppositi, sive Personæ) imo *rationi hujus Dei* potest attribui : Pater, et Filius, et Spiritus sanctus.

37. Quod, quia Deus supponit pro Suppositis, actio Dei supponit pro quacumque actione Personarum.

DICO [129] quod [hoc] est verum : « Deus genuit Deum » : quia termini in concreto possunt supponere pro Suppositis respectu prædicatorum respectu quorum non extraneantur suppositaliter. Et ideo, sicut hæc est vera : « Pater genuit Deum Filium », ita hæc : « Deus genuit Deum ».

Deitas [130] est [quid] abstractum ultimata abstractione... Non sic abstrahitur ultimata abstractione hoc nomen *Deus*; et ideo potest supponere pro *Persona*, ut cum dicitur : « Deus creat, Deus generat. »

38. Quod, quia Deitas supponit pro sola Essentia Divina ultimate abstracta, actio Deitatis non supponit nisi pro actione istius Alicujus singularis Deitate subsistentis.

SED [131], loquendo de Logica ratione, quare non potest hæc [propositio] esse vera : « Essentia generat » ut Essentia supponit

(128) 7. de Trinitate. c. 4. (129) Paris. 1. d. 4. q. 1. n. 5.
(130) Ox. 1. d. 5. q. 1. n. 7. (131) Ox. 1. d. 5. q. 1. n. 5.

ibi pro Persona, sicut ista est vera : « Deus generat », quia Deus supponit pro Patre? Respondeo. Quandocumque est subjectum abstractum *ultimata abstractione* et prædicatum ex ratione sua non potest prædicari nisi *formaliter*, non potest [tunc] propositio esse vera nisi sit per se primo modo, [videlicet *formaliter*, et non per *identitatem*]. Subjectum hoc : [*Essentia*], est abstractum ultimata abstractione ; et prædicatum hoc : [*generat*], de ratione sua non est natum prædicari nisi *formaliter*. Ergo propositio non posset esse vera nisi per se primo modo. Sic autem non est vera hæc : quia prædicatum : [*generat*], non est de per se intellectu subjecti : [*Essentiæ*]. *Omne* [132] *enim quod dicitur ad aliquid, est aliquid præter relationem*, ita quod *Relatio* [Personalis] non est intra conceptum *absoluti*, [seu Essentiæ Divinæ].

Quando [133] aliquid est abstractum *ultimata abstractione*, ita quod [*subjectum*] est abstractum ab omni eo quod est extra rationem ejus, et *prædicatum* ejus non prædicatur de aliquo nisi *formaliter*, non est unio vera talium extremorum nisi sit *formalis* et per se primo modo. Quia istud *prædicatum* præcise natum est prædicari *formaliter*, ideo non potest salvari veritas *per identitatem* tantum ; et quia *subjectum* est summa abstractione abstractum, non potest stare pro aliquo qualitercumque alio a se, sed præcise pro se formaliter. Ideo oporteret quod sua ratio præcisa formalis esset idem illi prædicato. Quod non posset esse, nisi ista ratio præcisa [subjecti] includeret illud prædicatum.

(132) August. 7. de Trinit. cap. 2.

(133) Oxon. 1. d. 5. q. 1. n. 7.

Patet quod talia sunt ista extrema : « *Essentia generat* », vel « *Deitas generat* » ; quia *Deitas* est [quid] abstractum ultimata abstractione, *generat* autem est verbum, ideo non potest prædicari nisi *formaliter*. Non sic autem abstrahitur ultimata abstractione hoc nomen *Deus*. Et ideo potest supponere [etiam] pro persona, ut cum dicitur : *Deus creat* ; *Deus generat*, [seu Persona Patris generat].

39. Quod aliter se habent in Divinis propositio vera formaliter et propositio vera per identitatem realem.

Respondeo [134] quod propositio est vera [quando] terminus *subjectus*, quod primo significat, hoc primo ponit in oratione, et si illi aliud extremum quod prædicatur sit idem, propositio affirmativa denotans talem identitatem vera est. *Deus* autem significat *Naturam Divinam* ut est nata prædicari de Supposito, et illud significatum est idem tribus Personis ; igitur propositio hoc significans est vera,... [scilicet] : « *Deus* est Pater, Filius, et Spiritus Sanctus ».

Sed numquid eadem est veritas illius et hujus : « *Deitas* est Pater, Filius et Spiritus Sanctus? » — Respondeo : Prædicatio in Divinis distinguitur in veram *formaliter* et veram per *identitatem* [*realem*].

Hoc est, quod illa sit *formalis* quando *prædicatum* convenit *formaliter subjecto* ; per *identitatem*

(134) Oxon. 1. d. 4. q. 2. n. 2. — Dico ad quæstionem : quando illud quod ponit *unum extremum* in propositione est per se *idem* illi quod ponit *aliud extremum*, propositio affirmativa est vera. Sed *Deus* significat *Essentiam*, quæ est eadem Tribus. Igitur, etc. Dices, pari ratione, « Divinitas est Pater, Filius et Spiritus sanctus » quia conversa vera. Dico quod in una propositione est *prædicatio formalis*, et in alia tantum ***identica***. **(Paris. 1. d. 4. q. 2. n. 1).**

vero quando, propter Infinitatem Divinam, *prædicatum* est [*realiter*] idem *subjecto*, licet non *formaliter*... Ita [propositio] hæc : « Pater, Filius et Spiritus Sanctus sunt *Deus* », vera est *formaliter*. Et hæc [est vera] per *identitatem* : « Pater, Filius et Spiritus Sanctus sunt *Deitas* » ; non autem [est vera] *formaliter*. Ergo et ista : « *Deus* est Pater, etc. », habet aliquam veritatem, loquendo de prædicatione *formali*, quam non habet ista : « *Deitas* est Pater, etc. »

Formalis [135] prædicatio est ubi *subjecto* ex suo intellectu inest *prædicatum*, circumscripta a *subjecto* omni habitudine ad causam extrinsecam quæ non est de *quidditate* ejus, cujusmodi semper est *efficiens* et materia *in qua*.

Hujus [136] [rationem] declaro sic. In substantiis, quamvis in eadem re simplici possint esse perfectiones multæ substantiales formaliter distinctæ, et ibi una ratio formalis possit abstrahi ab alia, remanente adhuc concretione utriusque formalitatis ad sua propria Supposita, verbi gratiâ, licet hæc sit vera : « Substantia intellectiva est volitiva » ubi est prædicatio concretiva unius perfectionis de altera, tamen hæc negatur : « Intellectus est voluntas »; quia illa significant perfectiones illas ut abstractas a se invicem, et secundum proprias *formalitates*. Tamen, adhuc sic abstracta, concernunt propria Supposita, ut « Hic intellectus est intellectus », et « Hæc voluntas est voluntas. » Accipiendo tamen substantiam, sive simplicem, sive compositam præcise secundum rationem suam formalem quidditativam, tantum est abs-

(135) Quæstiones Metaphys. l. 7. q. 4. n. 3.

(136) Ox. 1. d. 5. q. 1. nn. 5 et 6.

tractio a Supposito propriæ naturæ : quia communiter non sunt natæ concernere aliquid alterius naturæ ; ideo ibi ista abstractio est maxima. Abstrahendo enim *naturam* humanam a *Suppositis*, quæ sunt illius naturæ, sicut abstrahitur, cum concipitur *humanitas*, non remanet ulterius abstractio alia. Et ideo illud, ut sic conceptum præcise, est ipsummet præcise ; quia cuilibet alii [est] extraneum ; sicut dicit Avicenna [137] quod *equinitas est tantum equinitas et nihil aliud.*

40 Quod in creaturis non est aliqua vera prædicatio in abstracto per identitatem realem quæ non sit formalis ; quod secus est in Divinis.

In creaturis [138] non est aliqua vera prædicatio *in abstracto* per *identitatem* quæ non sit *formalis* ; et ideo nunquam fuit tradita Logica in creaturis de prædicatione alia *formaliter vera* et alia [vera] *per identitatem*. In Divinis autem est vera prædicatio per *identitatem* in *abstracto*, et [hæc] tamen non est *formalis*.

31. Quod ratio hujus differentiæ est Infinitas quæ datur in Divinis, quæ autem in creaturis non habet locum.

Ratio hujus differentiæ est ista, ut puto, quia, concipiendo abstractum ultima abstractione, concipitur Quidditas absque habitudine ad quodcumque, quod est extra propriam rationem Quidditatis. Sic igitur, concipiendo extrema, nulla erit veritas uniendo ea nisi præcise Quidditas *unius extremi* sit eadem Quidditati *alterius extremi*. Hoc autem non contingit in *creaturis* ;

(137) 5. Metaph. c. 1. et 2. (138) Ox. 1. d. 8. q. 4. n. 25.

quia ibi, abstrahendo illas realitates quæ sunt in eodem, puta realitatem Generis et Differentiæ, et considerando eas præcisissime, utraque est *finita*; et *neutra* est perfecte *eadem alteri*. Non enim sunt modo *eadem inter se*, nisi propter *tertium* cui sunt eadem ; et ideo, si abstrahantur a *tertio*, non remanet causa identitatis eorum, et ideo nec causa veritatis propositionis unientis extrema illa. Hæc igitur est falsa : « *Animalitas* est *rationalitas* », et e converso. Et hoc quacumque prædicatione ; quia non tantum extrema non sunt *formaliter* eadem, sed nec *vere* eadem. Quidditas enim *hæc* præcise est potentialis ad Quidditatem *illam* et non est *eadem* illi nisi propter identitatem ad *tertium* a quo abstrahuntur. Ergo abstractio illa tollit causam veritatis affirmativæ unientis ea.

Oppositum est in Deo, quia, abstrahendo *sapientiam* a quocumque quod est extrà rationem sapientiæ, et *bonitatem* similiter abstrahendo a quocumque quod est extra ejus rationem formaliter, remanet utraque Quidditas præcise sumpta formaliter *Infinita*. ET EX QUO INFINITAS EST RATIO IDENTITATIS EORUM, FACTA TALI ABSTRACTIONE PRÆCISISSIMA, REMANET RATIO IDENTITATIS EXTREMORUM. Non enim hæc erant eadem præcise propter identitatem eorum ad *tertium* a quo abstrahuntur, sed propter Infinitatem formalem utriusque. Et quod ista sit ratio prædicationis per identitatem, signum est ex hoc quod non conceditur ista : « *Paternitas* in Divinis est *Spiratio activa* » neque ut vera *formaliter*, neque ut vera *per identitatem*; neque « *Paternitas* est *Innascibilitas* », et, e converso, sicut ista conceditur : « *Paternitas* est *Deitas* », et e converso. Et ratio videtur, quia, abstrahendo *Paternitatem* et *Innascibilitatem*, ab Essentia sive a Supposito, neutrum est

formaliter Infinitum. Et ideo neutrum in sua ratione sic abstractum includit rationem identitatis ejus ad alterum. Et ideo neutrum sic abstractum de altero vere prædicatur. Sed, sic abstrahendo *Deitatem* et *Paternitatem* quantumcumque. remanet adhuc *alterum* extremum, [seu *Deitas*], formaliter Infinitum, quæ Infinitas est ratio sufficiens identitatis extremorum. Et ideo remanet ratio identitatis eorum et, per consequens, ratio veritatis compositionis affirmativæ. In ista autem : « *Deitas* est *bonitas* », remanet Infinitas non tantum in uno extremo, sed in utroque; ideo est hîc veritas propter identitatem inclusam virtualiter in utroque extremo.

Sed[139] dicetur quod, licet formaliter *rationalitas* non sit *animalitas*, tamen potest dici quod *hæc* est *illa* per *identitatem* [realem].... quia in Divinis, [licet] *sapientia* non sit formaliter *bonitas*, [est tamen] per *identitatem*. — Respondeo quod prædicatio *per identitatem* [realem] non habet locum in *creaturis*. Unde et Philosophus non determinavit de hujusmodi prædicatione, sed tantum habet locum in *Divinis*, et ratio hujus patet ex [prædictis]: quia enim in *Divinis*, facta abstractione, remanet *identitas* propositionis in prædicando abstractum de abstracto, dicendo sic : « Sapientia est bonitas. »

42. Quod etsi substantiva possunt in Divinis prædicari quandoque formaliter, quandoque identice, de necessitate adjectiva, verba et participia prædicantur formaliter.

NOTANDUM[140] est quod *substantiva* possunt dupliciter prædicari in Divinis, quandoque *formaliter*, quandoque per *identita-*

(139) Par. 1. d. 8. q. 5. n. 6. (140) Ox. 1. d. 5. q. 1. n. 7.

tem... Sed *adjectiva* si prædicantur, de necessitate *formaliter* prædicantur, et hoc quia sunt *adjectiva.* Nam ex hoc quod sunt adjectiva, significant formam per modum *informantis* ; et ideo de nullo dicuntur vere nisi ad quod se habent per modum informantis, de quo videlicet formaliter dicuntur. Talia sunt non tantum nomina *adjectiva,* sed omnia *participia* et *verba.*

Quando [141] ergo arguitur : « Essentia Divina est Infinita ; Paternitas, vel Relatio Divina, est Essentia ; ergo Paternitas est Infinita », est figura dictionis. Sicut arguendo sic : « Deitas intelligit ; Paternitas est Deitas : ergo Paternitas intelligit. »

Et ratio hujus tacta est frequenter in primo libro Sententiarum, quia in *abstractis* bene potest esse prædicatio *identica,* [seu per *identitatem realem*]. UBI AUTEM PRÆDICATUM EST ADJECTIVUM, NON POTEST ESSE VERA, NISI SIT FORMALIS. Si ergo major vera est *formaliter,* vel *identice,* non curo. Et minor est tantummdo vera prædicatione *identica* inferendo conclusionem, quæ non potest esse vera nisi *formali* prædicatione, utpote quia *prædicatum* est aliquod *adjectivum.*

In illa illatione interpretor identicam prædicationem minoris esse *formalem,* quia non posset inferri conclusio ista nisi talis fuisset prædicatio in minori. Et in ista interpretatione, quæ fit inferendo conclusionem, est commutatio, sicut inferens ex præmissis : « Socrates est homo, et Plato est homo, ergo Socrates est Plato. » Interpretatur *fuisse hominem* hoc aliquid in præmissis, quia aliter non posset inferre conclusionem ex præmissis; et ideo *quale quid* commutatur in *hoc aliquid.* Sic

(141) Oxon. 4. d. 12. q. 2. n. 20.

in proposito : « Essentia est infinita », est prædicatio *formalis*: « Paternitas est Essentia », est prædicatio tantum *identica*. Si inferatur : « Paternitas est infinita », non potest esse prædicatio nisi *formaliter*. Et illa non sequitur, nisi interpretando prædicationem in minori, quæ fuit tantum *identica*, esse *formalem*. Et, per consequens, non sequitur, nisi commutando prædicationem *identicam* in *formalem*.

Regula [142] [igitur] est in Divinis quod *adjectivum* nunquam prædicatur nisi *formaliter* : quia ex ratione *formali* significat naturam *adjacentem*. Et quando magis est *adjectivum*, tanto magis adjacet ex sua ratione *formali*. Et nullum *verbum*, nullum *participium* potest prædicari in Divinis nisi *prædicatione formali*. Ex his patet... quod « Essentia [Divina] non generat, nec generatur » : quia, quando *subjectum* est abstractum ultimata abstractione, et *prædicatum* non potest prædicari nisi *formaliter* de subjecto, propositio talis nunquam est vera nisi sit per se [prædicto] modo. Sed « Essentia » est abstracta ultimata abstractione ; [ergo] hoc prædicatum « generat » non potest prædicari...

43. Quod Essentia Divina est Una Summa Res quæ nec generat, nec generatur.

In ista [143] questione erravit Abbas Joachim, Dixit enim Magistrum Petrum esse hæreticum quia [Magister] dixit *rem* esse in Divinis quæ nec *producit*, nec *producitur*. Ex hoc enim intulit Joachim quod Petrus poneret *quaternitatem* in Divinis. Posuit enim *tres* res, rem generantem, rem genitam, rem spiratam. Et posuit rem nec

(142) Par. 1. d. 5. q. 1. n. 5. (143) Ox. 1. d. 5. q. 1. n. 4.

generantum, nec genitam, nec spiratem. Ergo quatuor res. Quantum ad [istum] articulum in quo Joachim dixit Magistrum Petrum esse hæreticum, contradicit sibi Papa : « *Nos autem sacro, etc.* »

Pro ista igitur opinione Magistri sic solenniter approbata, adducitur talis ratio : Res generans generat aliam rem et realitater distinctam, quia nulla res [144] seipsam gignit ut sit. Essentia autem in Divinis est penitus indistincta. Ergo nec generans, nec genita, quia qua ratione generans et genita. Ad hoc adducuntur rationes Magistri : quia Essentia *referretur* ad se et *distingueretur* a se.

Ad dictum [145] Richardi, quod si loquatur contra Magistrum sententiarum, dico quod ipse Magister habet pro se AUCTORITATEM ECCLESIÆ, QUÆ EST MAXIMA... Dicit Papa quod sic sunt Tres Personæ unus Deus, sicut eis competit *unum*... Concedimus universaliter antecedens Magistri Petri, scilicet quod est [in Divinis] una Res quæ neque gignit, neque gignitur, neque spirat, neque spiratur... Ideo dico ad quæstionem quod ESSENTIA NON GENERAT, NEC GENERATUR.

Primum [igitur] omnino [146] in Divinis est Essentia, ut Essentia.

Ab hac autem Prima, sicut licet loqui, emanant omnia ordinate :

— *a*) Primo quidem *Intrinseca Essentialia*, quæ non dicunt respectum *ad extra*.

— *b*) Secundo *Notionalia*, [seu PERSONALIA].

— *c*) Tertio et ultimo *creata*, sive *extrinseca*.

---

(144) Aug. 1. de Trinit. c. 1. (145) Par. 1. d. 5. q. 1. nn. 6. 4. 5.
(146) Quodl. q. 5. n. 25.

PARS PRIOR

De primo ordine

VITÆ DIVINÆ, QUÆ EST ESSENTIALIS

ORDO VITÆ DIVINÆ ESSENTIALIS

INTELLIGENDUM [1] est... quod in entibus est — *a*) aliqua Perfectio *prima*, — *b*) aliqua *secunda*, vel *quasi secunda*. — *a*) Prima est quando nihil deficit pertinens ad *primum esse* rei, scilicet *Essentiale*. — *b*) Secunda, quando nihil deficit pertinens ad *esse secundum*..., [quod est *Operatio*.]

Concedo [2] igitur quod, proprie vocando Attributa illa sola quæ — *c*) *quasi* Qualitates perficiunt in *esse secundo* rem præsuppositam in perfecto *esse primo*, scilicet quantum ad omnem perfectionem quæ convenit rei ut est substantia, hoc modo Intellectus et Voluntas non sunt Attributa. —*a*) Imo sunt quædam perfectiones *intrinsecæ* in Essentia, ut præintelligitur omni *Quantitati* et quasi *Qualitati*.

Beatitudo [3] dicit —*b*) perfectionem *secundam*, tanquam perfectio secunda *suprema*, saltem in genere.

— *a*) Deus [4] est *intelligens* et *volens* et, per consequens, *beatificabilis*...

— *b*) Igitur est *beatus* et non nisi *intelligendo* et *volendo* se... Beatitudo [5] Divina consistit in ejus actibus perfectis *Intellectus* et *Voluntatis*.

— *c*) Sed omnia Attributa Divina sese mutuo respiciunt in *perficiendo* actus illos... Etiam [6] in Deo [Attributum] non notat perfectionem *primam*, sed quasi *accidentalem* in *bene esse*.

(1) Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 22. (2) Ox. 1. d. 26. q. Unic. n. 55.
(3) Ox. 4. d. 49. q. 2. n. 32. (4) Ox. 3. d. 32. q. Unic. n. 2.
(5) Ox. 1. d. 8. q. 4. n. 7. (6) Ox. 1. d. 8. q. 4. n. 6.

In ordine Vitæ Divinæ primo,

qui est **Essentialis :**	*a*) *Principia activa*, seu perfectiones *primæ*, ponunt Deum *beatificabilem*.
	b) *Principiorum operationes*, seu perfectiones *secundæ*, faciunt Deum *beatum*.
	c) *Operationum perfectiones*, seu Attributa, *quasi Qualitates* perficiunt Deum in *bene esse*. (Editor).

LIBER SEPTIMUS

DE VITA DIVINA INTELLECTIVA, SEU DE INTELLIGENTIA ET VOLUNTATE QUOAD PERFECTE ESSE.

Intelligere non est primum in Deo, nec primum dans *Esse* Divinum.

(*Paris. 1. d. 8. q. 1. n. 1.*)

Intellectualitas dicit modum intrinsecum hujus Essentiæ.

(*Oxon. 1. d. 26. q. Unic. n. 55.*)

Prius est Essentia. non tantum Essentia. sed etiam Intellectus et Voluntas, quam sit *quanta*, vel *qualis*.

(*Oxon. 1. d. 26. q. Unic. n. 54.*)

1. Positio quæstionis.

DOMINE [1] Deus noster, de tua Natura unica, vere prima, vellem perfectiones, quas inesse non dubito, aliqualiter ostendere si faveres. Credo... Te infinitum, sapientem et volentem... Primum [2] Efficiens [enim] dirigit effectum suum ad finem ipsum. Ergo [dirigit] vel *naturaliter*, vel *cognoscendo* et *amando* illum [finem]. Non primo modo, quia *non cognoscens* nihil dirigit nisi in virtute *cognoscentis*. Sapientis enim est prima ordinatio. Primum [autem Ens] in virtute nullius dirigit, sicut nec causat. Hæc etiam conclusio probatur, quia omni non vivo *vivum* est melius: et, inter viva, omni non intelligente *Intelligens* est melius. Primo [Ente] nihil est melius... Tu [3] [igi-

(1) De Pr. Princ. c. 4. n. 1. (2) Ibid. n. 5. (3) Ibid. n. 36.

tur es] *vivus* vitâ nobilissima, quia *intelligens* et *volens*.

Dico [4] quod inter illa quæ sunt in Divinis, istum ordinem intelligo. — *a*) Nam primo est Essentia, quæ est fundamentum omnium Perfectionum in Divinis. — *b*) Hanc sequuntur, secundum rationem, Naturales Proprietates quæ sunt in Essentia, quarum quælibet est Perfectio simpliciter. Et ideo sufficienter quælibet earum capax est Infinitatis ab Essentia, quæ primo est Infinita.

Ponit [5] [Aristoteles] duas divisiones. Quarum prima est quod *actus* quidam est *primus*, qui est *forma rei*; quidam *secundus*, qui est *operatio*...

Intelligendum [6] est... [igitur] quod in entibus est aliqua perfectio *prima*, aliqua *secunda*, vel *quasi secunda*. Prima est quando nihil deficit pertinens ad *primum esse* rei, scilicet *Essentiale*. Secunda, quando nihil deficit pertinens ad *esse secundum*...

Licet quodcumque ens *sua entitate* sit bonum bonitate *prima*, non tamen bonitate *secunda*... Ista autem secundum bonitatem signanter exprimimus : « Huic rei *bene est*. »

Essentia [7] autem Divina est principium operationum propriarum tali Naturæ in quantum natura est *intellectus* et *voluntas*; quia *intelligere* et *velle* sunt propriæ operationes illius naturæ. Ideo prius est Essentia, non tantum essentia, sed etiam *intellectus* et *voluntas*, quam sit *quanta*, vel *qualis*...

---

(4) Paris. 1. d. 10. q. 1. n. 8.

(5) Metaphys. Textualis. lib. 9. sum. 2. cap. 1. n. 27.

(6) Oxon. 4. d. 49. q. 2. nn. 22-26.

(7) Oxon. 1. d. 26. q. Unic. nn. 54 et 55.

2. Quod Vita intellectualis non est Primum dans formaliter esse Divinum, sed quod ipsa præsupponit illud.

SCIENDUM [8] quod, ex dictis [supra], patet quod Deus verissime habet *esse*, et verissime est suum *esse* ; quoniam Primum in unoquoque Genere verissime est tale. Sed, ut probatum est, Deus est Primum in *entitate*. Et hoc, omni primitate quæ non includit imperfectionem. Igitur Deus verissime *est* suum *esse*. Hoc confirmatur auctoritate [9] Damasceni : *Deus est qui vere totum Esse in se comprehendens ut pelagus*, etc.

Ex hoc sequitur corollarium : quod INTELLIGERE NON EST PRIMUM IN DEO, NEC PRIMUM DANS ESSE DIVINUM. Sed Primum dans *esse* Divinum est ipsum *Esse*; tum quia *operatio* non potest esse prima ratio essendi ; tum quia *intelligere* præsupponit rationem objecti et potentiæ. Hæc autem præsupponunt rationem *entis*. Ideo *intelligere* non est Primum dans *esse* Divinum.

Si dicatur quod « *Primum Esse Divinum* est *vivere* ; hoc autem in Deo non est nisi *intelligere* et *velle* », respondeo quod æquivocatur *vivere*.

— *a*) Nam [*vivere*] uno modo significat *actum primum*, sicut *vita*; tamen [significat] actum primum *verbaliter* : sicut *lux* et *lucere* idem significant, et utrumque significat *actum primum*, nisi [tamen ita] quod *lucere* significat actum primum *verbaliter*. Unde, secundum Anselmum, idem [10] significat, sicut *calor* et *calere*.

—*b*) Alio autem modo accipitur pro *actu secundo*, ut pro *operatione vitali* intelligendi, aut volendi,

---

(8) Par. 1. d. 8. q. 1. n. 1. (9) De Orthod. Fide. l. 1. c. 9.
(10) Anselm. In Monolog. c. 5.

quæ non dicunt actum primum *formaliter,* sed illum præsupponunt.

3. Quod Intellectualitas non dicit Attributum in Deo.

CONTRA[11] [dices]. Ex ista responsione videtur sequi quod *Intellectus* et *Voluntas* non sunt Attributa, quia Attributum quasi perficit in *esse secundo* aliquid quasi præsuppositum in *esse primo.* Ergo nihil quod pertinet ad Essentiam prius quam intelligatur *quanta,* vel *qualis,* est Attributum.

Ad ista... dico quod, si, in substantia creata, potentia, sive illud quod est principium propriæ operationis convenientis tali naturæ, non est aliquid pertinens ad genus *Qualitatis* ; sed [si] — *a*) vel est mere ipsa substantia cui competit *Operatio,* —*b*) vel est aliqua perfectio identice contenta in substantia, et hoc pertinens ad ipsam substantiam, ut substantia est ; — [si igitur non est] quasi quædam *Qualitas* circumstans ipsam substantiam (quomodo esset ponendum de potentiis animæ, ponendo aliquam distinctionem *realem* inter ipsas, et tamen [dicendo] ipsas non esse *accidentia*) : multo magis Essentia Divina, circumscripto omni eo quod est *quasi Qualitas,* habet in se, ut essentia est, illa quæ sunt principia propriæ operationis convenientis Deo. Hujusmodi sunt *intelligere* et *velle.*

Concedo igitur quod, proprie vocando *Attributa* illa sola quæ *quasi Qualitates* perficiunt in *esse secundo* rem præsuppositam in perfecto *esse primo,* (scilicet quantum ad omnem perfectionem quæ convenit rei ut est substantia) hoc modo *Intellectus*

(11) Oxon. 1. d. 26. q. Unic. nn. 54 et 55.

et *Voluntas* non sunt Attributa. Imo sunt quædam perfectiones intrinsecæ in Essentia, ut [Essentia] præintelligitur omni *Quantitati* et *quasi Qualitati*.

Istud declaratur, quia, sicut ab aliquibus conceditur quod *vita*, vel *vivere*, non sit Attributum, quia [vita] dicit tale *esse* non talitate *quasi accidentali*, sed quasi *per se* contrahente rem (sicut homo est animal *tale*, quia est rationale), eodem modo, cum intellectus sit quædam vita, et voluntas [sit] quædam vita, non erunt proprie Attributa.

Vel aliter declaratur et melius : quia hæc Essentia [Divina], ut hæc essentia, præcedens omnem *quasi qualitatem*, est *intellectualis* et *volitiva* essentia, ita quod, sicut *rationalitas* non est Attributum homini, sic nec *intellectualitas* huic Essentiæ [Divinæ].

Istud patet per simile de Infinito quod alias negavi esse proprium Attributum, quia dicit modum intrinsecum *cujuslibet* in Deo, tam Substantiæ quam cujuslibet Attributi ; ita INTELLECTUALITAS DICIT MODUM INTRINSECUM HUJUS ESSENTIÆ. Proprie autem Attributa sunt Sapientia et Charitas et, alio modo, transcendentia, puta Veritas et Bonitas.

Intelligendum [12] tamen est, circa istam conclusionem, quod in entibus est aliqua perfectio *prima*, aliqua *secunda*, vel *quasi secunda*. Prima est, quando nihil deficit pertinens ad *primum esse* rei, scilicet *essentiale*. Secunda, quando nihil deficit pertinens ad *esse secundum*, [quod est *operatio*].

---

(12) Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 22.

4. Quod Essentia Divinà, quantum ad perfecte esse, sit viva vita intellectuali.

Augustinus [dicit] : *Conditor* [13] *nobis mentem rationemque naturalem dedit, qua viventia non viventibus, sensu prædita non sentientibus, intelligentia non intelligentibus... præferenda videamus, ac per hoc quoniam rebus creatis Creatorem sine dubitatione præponimus, ideo oportet Eum et summe vivere, et cuncta sentire atque... intelligere fateamur.* Ex hoc arguo sic. Si, ex hoc quod Creatorem rebus creatis præponimus, oportet eum et summe *vivere*, et summe debere *intelligere* : ergo, cum *ex natura rei* eis [Deus] præponatur et præferri debeat, *ex natura rei* debent hæc ei inesse.

Dico [14] quod *intellectus* et *intelligere* sunt in Deo. Et, quod ita sit, ostendo per auctoritatem Sacræ Scripturæ, et Sanctorum, et Philosophorum.

5. Probatur quod Essentia Divina viva sit vita intellectuali.

Sacra Scriptura est plena de hoc. *Sapientiæ ejus* [15] *non est numerus.* Et alibi, quasi in infinitis locis. Hoc etiam clare patet per auctoritatem Sanctorum Doctorum ex libris suis. Et specialiter Augustinus [16] de hoc tractat. Idem vult [17] Aristoteles. Vult quod *intelligere* sit vita Dei, et facit [verbum] de objecto intellectus Dei et actus Divini.

---

(13) Paris. 1. d. 35. q. 1. n. 3. — 15. de Trinit. cap. 4.
(14) Paris. 1. d. 35. q. 1. n. 5. (15) Psalm. 146.
(16) 15. lib. de Trinit.
(17) 12. Met. c. 10 : *Movet autem.*

Hoc etiam probo per rationem *a posteriori*. Ostensum est enim [18] quod, si Deus est Primum *Ens* triplici primitate, scilicet *efficientiæ*, *eminentiæ* et *finalitatis*, est agens *per se*. Ex hoc arguo sic : Si est Primum Efficiens, est agens *per se*. Sed omne efficiens *per se* agit propter finem. Igitur Primum Efficiens agit propter finem ; non propter finem quem *naturaliter* diligit, vel vult *sine cognitione*. Ergo propter finem *quem cognoscit*. Et, si sit Primum Efficiens *propter finem*, ergo ordinat effectum suum in finem. Aut ergo *a se* cognoscente finem, vel *a superiori agente* cognoscente et dirigente effectum suum in finem. Secundum non potest dari, quia est Primum in *eminentia* non potens ab aliquo ordinari. Ergo ordinat effectum suum in finem quem cognoscit. Hoc [etiam] arguitur ex primitate *finis* ; quia, si est Primus Finis, ergo præfigit et præstituit finem omnibus aliis agentibus propter finem. Sed sic præstituere, et præfigere finem aliis agentibus, est cognoscere finem. Quare, etc... [Insuper] sapientis est ordinare et non ordinari. Sed Primi Finis est omnia [19] ordinare in se tanquam existentia propter Ipsum. Ergo ipsius est sapientia et, per consequens, intellectus. Has rationes quære diffusius alibi.

6. Quod non probatur a priori intellectum et intelligere inesse Deo.

Hanc [20] autem conclusionem declaratam et ostensam *a posteriori*, nituntur aliqui probare sic. Ratio intelligibilitatis

(18) Conf. Præparatio Philosoph. l. 7. nn. 4 et 5 et seq.

(19) 1. Metaphysicæ. — Conf. Præpar. Philosoph. l. 7.

(20) Paris. 1. d. 35. q. 1. nn. 6-12. — Dices quod ideo anima est infimæ intellectualitatis inter omnia intellectualia,

est immaterialitas, [quia], quanto aliquid minus habet de *materia*, tanto magis habet de *intellectualitate* et *intelligibilitate...* Deus autem est omnino immaterialis. Ergo est omnino *intellectivus*. Et hæc conclusio videtur eis sequi *a priori*, quia ex *immaterialitate*. — Sed non videtur mihi quod ratio sumpta ex *immaterialitate* sufficienter concludat propositum, nec *a priori*, nec etiam multum *a posteriori*. Et ita non probat *intellectualitatem* in Deo; quia non video quod aliqua forma prohibeatur per hoc esse perfecte intelligibilis, quia dat *esse* materiæ, sicut accipiunt istæ rationes. Et tamen anima *intellectiva* mere est *intelligibilis*, licet det *esse* materiæ.

[Insuper] contra hoc quod dicitur quod ratio intellectualis in actu est immaterialitas, arguo sic. Si *ens*, in quantum *ens* et secundum se acceptum, est *per se* intelligibile et primum objectum intellectus, impossibile est quod sit aliqua conditio

---

et naturas intellectuales. — Contra. Quando aliquid secundum totam speciem suam est inferius et imperfectius alio, quodlibet individuum illius est imperfectius quolibet individuo alterius. Aliter non esset ordo *essentialis* in speciebus, sed tantum *accidentalis*. Si ergo anima intellectiva, secundum totam suam speciem, sit in fine intellectualitatis, quælibet anima esset imperfectior intellectualitate quolibet alio intellectuali. Et tunc, cum capacitas intellectus attendatur in comparatione ad Summum Intelligibile, et ad intellectionem optimam et nobilissimam illius intelligibilis, sequitur quod nulla anima esset capax ita perfectæ intellectionis, sicut minimus Angelus. Hoc est falsum. Patet de anima Christi, quæ perfectiorem intellectionem habet de Essentia Divina quam quicumque Angelus. Et illa habuit in quantum anima creata, et non in quantum Deus.

Si dicas quod hoc erat propter unionem quam habuit ad Verbum, et non ex se, contra : *Unio ad Verbum non facit animam non esse animam.* Ergo, si anima, manens anima, potest habere perfectiorem cognitionem quam aliqua alia natura creata intellectualis, dare *esse* materiæ, vel materialitas, non impedit cognitionem intellectualem, vel *esse* intellectivum. (Ibid. nn. 10 et 11.)

entis per se quin habens illam sit secundum illam per se intelligibile, quantum est ex se. Materialitas autem est una conditio istius entis. ALITER ENS MATERIALE NON ERIT PER SE COGNOSCIBILE QUANTUM EST EX SE ET PER SE INTELLIGIBILE. Unde *materialia* et *singularia sensibilia* ab Intellectu Divino sortiuntur propriam intelligibilitatem secundum gradum suarum entitatum ; ita cognoscuntur perfecte sicut in natura sunt, et hoc quantum est de perfectione actus. Sed non ab intellectu nostro habetur hoc nisi per abstractionem a phantasmatibus. Sed hoc non est ex incognoscibilitate eorum, sed ex imperfectione intellectus nostri, qui nec suprema cognoscit, nec infima secundum modum cognoscibilitatis eorum.

Alius Doctor apponit aliam rationem, scilicet quod in Deo sit *intellectus* et *intelligere* quia omnis perfectio simpliciter est in Deo necessario. *Intellectus* et *intelligere* sunt hujusmodi. Ergo, etc. Sed hæc [ratio] non concludit *a priori*. Quia Primum Ens est perfectissimum et optimum, ergo quidquid repugnat sibi, non est *perfectio simpliciter*. Ergo oportet *prius* probare quod *intellectus* et *intelligere* sint sibi *compossibiles*, quam accipere quod sint *perfectio simpliciter*. Accipit ergo conclusionem notiorem præmissa. Ideo dico, sicut prius, quod *a posteriori* potest probari *tantum* Deum esse intelligentem et intelligere. Et, quod ita est, ostendunt necessario effectus in Universo, qui sunt ab eo mediate, vel immediate. Et [hoc] non potest *a priori* probari. Quia, sicut homo, vel humanitas, est prima ratio constitutiva hominis, vel entitatis specifice talis, nec potest ostendi sibi inesse per aliquem conceptum sibi immediatiorem, vel priorem, quia tunc non esset prima ratio constitutiva ejus (nam quare humanitate homo est homo, non est aliqua

causa, sed est prima, secundum Philosophum [21]), ita etiam quod *intellectualitas* sit prima ratio Entis Intelligibilis, constituens ipsum in *esse* tali, et nihil exigat re prius essentialiter ea quo hoc posset de eo ostendi. Ideo vanum est quærere quare Deus sit intelligibilis, tanquam inquirendo aliquam rationem priorem in *ente* intelligibili ipsa intelligibilitate. Ideo ad nihil laborant, tanquam indisciplinati, qui quærunt rationem ipsius cujus non est ratio, vel quod nituntur probare aliquid *a priori* quo non est ratio prior.

7. Utrum in Deo sit ex natura rei intellectus et intelligere formaliter.

An [22] *intellectus* et *intelligere* sint in Deo ex natura rei distincta? Utrum [23] in Deo sit voluntas *formaliter* ex natura rei? [Expono] duo [24] vocabula quod est : — *a*) esse in Deo ex *natura rei*, et — *b*) esse ibi *formaliter*. — *a*) Dico autem aliquid esse in alio ex *natura rei* quod non est in eo per actum intellectus *negotiantis*, nec per actum voluntatis *comparantis*; et, universaliter, quod est in alio non per actum alicujus potentiæ *comparantis*. — *b*) Expono etiam hoc vocabulum *formaliter*. Dico autem esse *formaliter* tale, sive esse in alio *formaliter*, quod non est in eo *potentialiter*, ut album in nigro ; nec *virtualiter*, ut effectus in sua causa est. Nec hoc dico *formaliter* esse in aliquo quod est in eo *confuse* et cum quadam *commixtione*, quomodo ignis est in carne *non formaliter*. Sed dico esse formaliter in aliquo in quo manet secundum suam rationem *formalem* et *quid-*

(21) 7. Metaphys. (22) Paris. 1. d. 35. q. 1. n. 15.
(23) Paris. 1. d. q. 45. n. 1. (24) Paris. 1. d. 45. q. 2. n. 5.

ditativam. ET ESSE TALE FORMALITER EST INCLUDERE IPSUM SECUNDUM SUAM RATIONEM FORMALEM PRÆCISSISIME ACCEPTAM.

Quæro [25] [igitur] primo utrum *ex natura rei* sit in Deo *intellectus* et *intelligere* ante omnem negotiationem intellectus, secundum *proprias* et *formales* rationes earum. — Quod non. Quia idem non est in eodem, modo *nobiliori* et *ignobiliori*... Sed Deus habet *intellectum* et *intelligere* nobiliori modo quam si essent in eo *formaliter* et *ex natura rei*, quia habet illa per Essentiam quæ continet omnia *eminenter* et *virtualiter.* Ergo non sunt in eo *formaliter.* — Ad [26] argumentum principale. Cum dicitur quod idem non potest esse in aliquo, modo *nobiliori* et *ignobiliori*, ut *virtualiter* et *formaliter*, falsum est ; quia in Essentia est *virtualiter* Paternitas sicut in fundamento ; similiter [Paternitas] est ibi *formaliter* ut forma Suppositi subsistentis in Essentia. Unde, sicut ipsi arguunt : « in tempore, quod illud quod est tale virtualiter, non potest se facere formaliter tale », si argumentum eorum sit bonum, ita arguo ego : « in æternitate, si Essentia non est Paternitas formaliter, sed virtualiter, non posset ex se formaliter originare, aut emanare Paternitatem subsistentem in ea. » Quod falsum est. Nec est differentia, nisi quia in tempore est mutatio a *non tali* ad *tale* ; in æternitate non, sed de *non tali* fit *tale* sine mutatione. Dico ergo quod IDEM NON POTEST RESPECTU UNIUS ET EJUSDEM ESSE VIRTUALITER ET FORMALITER TALE. Sed tunc erit minor falsa; quia, ratione Essentiæ, est habens *intellectum virtualiter* ; ratione autem intellectus, est formaliter tale habens *intellectum formaliter*; quia intellec-

(25) Par. 1. d. 35. q. 1. n. 1. (26) Par. 1. d. 35. q. 1. n. 32.

tus est ibi ex natura rei, tanquam passio, vel Qualitas Essentiæ, vel fundamenti Infiniti. — Alio modo potest dici quod non est ibi intellectus modo simpliciter nobiliori et ignobiliori ; quia non simpliciter producitur ab Essentia (ut effectus a causa) in qua [sit] virtualiter, ac si *quasi produceretur*. Et ideo supponitur falsum in arguendo.

8. Quod in Divinis intellectus et intelligere sunt ex natura rei, perfecte et actualiter.

Dico [27] ergo, quantum ad istum articulum, quod *intellectus* et *intelligere* sunt [in Divinis] *ex natura rei*, videlicet *perfecte* et *actualiter*, ac si nihil aliud ibi esset, et non [sunt] per actum intellectus *negotiativi*, ut Universalitas est in Socrate per actum intellectus *comparantis* hominem ad Socratem, vel *Universale* ad *singulare*. Nec video quod *intellectus* et *intelligere* essent nobiliori modo in Deo et perfectius (si tantum essent ibi *per actum intellectus*, et *non ex natura rei*) quam sit relatio Dei ex tempore ; quia intellectus *negotians* nihil causat nisi *entia rationis*. Et, si tantum unum *ens rationis* posset dici nobilius alio in tali *esse*, nunquam tamen tale esset perfectio simpliciter, nec *ens* perfectum, sed tantum [28] *diminutum*.

Est igitur *intellectus* et *intelligere* in Deo ex natura rei *perfectissime* et *actualissime*. Quod ostendo dupliciter. — *a*) Et primo, *a posteriori* probatur sic. *Intelligere*, si est in Deo *ex natura rei*, habetur propositum. Si autem non est ibi *ex natura rei*, tunc arguo : *Intellectus* præcedit *intelligere*, sicut naturaliter potentia præcedit aliquo modo actum, et principium, vel causa, [præcedit]

(27) Paris. 1. d. 35. q. 1. n. 18. (28) 6. Metaphys.

principiatum, vel effectum. Ergo *intellectus* non est ibi per quodcumque *intelligere*, quia potentia non est *per actum* qui necessario præsupponit potentiam ; quia tunc esset circulus in essentialiter ordinatis et idem præsupponeret se. Ergo, cum *intelligere negotiativum* præsupponat *intellectum*, non est ibi *intellectus* per illud *intelligere*. Consequentia est plana ; quia nihil præsupponit se ; quare, etc. — Item, hoc idem probatur de *intelligere negotiativo*. Intelligere *negotiativum* non producit seipsum, quia nil producit seipsum ; ergo etc. — *b*) Secundo, hoc ostenditur ratione *propter quid*, sic... *Intellectus* et *intelligere* sub formali ratione eorum sunt perfectiones simpliciter. Sed... omnis perfectio simpliciter habet *esse* ex *natura rei* in Deo ; quia, si aliqua perfectio simpliciter non sit in Deo *ex natura rei*, sit illa : ergo 1° non est in quolibet melius ipsum quam non ipsum, quia non in Deo melius est esse *ex natura rei*, quam non esse in eo ; ergo 2° si est in Deo et non *ex natura rei*, imperfecte erit. Ergo non est perfectio simpliciter.

Probatio primæ consequentiæ, quia omnis perfectio simpliciter in omni alio a Deo est *imperfecte*, quia *participative*. Ergo, si non est in Deo *ex natura rei*, in nullo habet esse perfectum.

Sed ultra, pro secunda consequentia. Quia quod in nullo est perfecte, sed imperfecte, non est perfectio simpliciter. Sed, si aliqua perfectio deesset Deo *ex natura rei*, in nullo esset perfecte. Non in creatura, quia ibi est *participative* ; nec in Deo per actum intellectus *negotiantis*, quia tunc esset *ens* rationis *diminutum*. Ergo non esset perfectio simpliciter. Minor patet, quia, si *intellectus* et *intelligere* non sint formaliter *in se* perfectiones, sed tantum unica perfectio simpliciter, scilicet Essentialis, hoc est contra Sanctos qui ex diversis

perfectionibus repertis in creaturis ostendunt illas eminenter esse in Deo. Unde dicit Augustinus quod [29] *cum viventia non viventibus, immortalia mortalibus, intelligentia non intelligentibus, videntia non videntibus, invisibilia visibilibus præferenda judicamus, oportet Deum esse viventem, immortalem, etc.*

9. Quod intellectus et intelligere sunt in Divinis non solum formaliter, sed et distincte.

RESPONDEBIS [30] : Verum est ista esse in Deo vivente, in Essentia, sed non *distincte.* — Contra. Perfectiones simpliciter non *quid*, sed *quale* circa *Esse Divinum* ostendunt, secundum [31] Damascenum. Perficiunt enim Essentiam, non ut Qualitates in *esse primo* Quidditativo, sed in esse *secundo* et *intenso* ; et ideo *circumstant* Essentiam, secundum Damascenum. Essentia autem non est perfectio in esse *secundo*, secundum Damascenum, sed *primo*, quia *Quidditativo.* Ut autem intelligitur sub illis rationibus fabricatis circa ipsam, ut quibusdam relationibus rationis, non perficitur in *esse* secundo, nec in *esse* primo ; quia hujusmodi relatio rationis non est aliqua perfectio, nec prima, nec secunda ; quia ex quo *relatio realis* non est perfectio simpliciter, multo magis nec *relatio rationis*. Ergo, si non sint in Deo *ex natura rei*, ut perfectiones *absolutæ*, sed tantum ut *relationes rationis*, non potest Divina Perfectio eis inesse *primo*, nec *secundo*, ut perfectionibus simpliciter, sed tantum [sunt] *relationes rationis*. In vanum

(29) 15. de Trinitate. cap. 4.
(30) Paris. 1. d. 35. q. 1. n. 21.
(31) Lib. 1. Orthod. fid. cap. 4.

ergo laborarent circa perfectiones Deo attribuendas *quodam ordine*, quia non attribuunt sibi nisi *relationes rationis*, non *reales*.

Teneo ergo quod Intelligere et Intellectus sunt in Deo formaliter, et actualiter, et distincte, ex natura rei, et non tantum virtualiter, vel potentialiter, vel modo confuso, ut quasi educantur de potentia ad actum distinctum ope intellectus *negotiantis* ; quia utrumque, [scilicet *intellectus* et *intelligere*], est formaliter Infinitum. Infinitum autem formaliter in nullo continetur, ut in potentia. Et tamen non sequitur ex hoc quod non distinguantur ex natura rei, [ut postea dicetur].

Quantum [32] ad [hanc] quæstionem, est una opinio quæ ponit voluntatem non esse in Deo *ex natura rei*, sed tantum per actum intellectus negotiantis et co*mparantis ad extra* ipsam Essentiam... Alia autem opinio similiter est ponens voluntatem et alias perfectiones esse in Deo non *ex natura rei*, sed per actum intellectus negotiantis, non tamen comparantis *ad extra*, sed *ad intra*.

10. Impugnantur dicentes quod intellectus et intelligere non sint in Divinis nisi per actum intellectus negotiantis ad extra.

Quia [33] solutio quæstionis dependet ab ista distinctione *Essentialis* prius posita, quod scilicet aliquod *Essentiale* est *absolutum* ad intra, aliquod vero dicit *respectum* ad extra, ideo probatur primum membrum (quod negandum forsitan alicui videretur), scilicet quod aliquod *Essentiale* non includit aliquem *respectum* ad extra :

(32) Paris. 1. d. 45. q. 2. n. 5. (33) Quodl. 1. n. 8.

— *a*) Primo... per rationem sumptam ex ratione Divinæ Essentiæ ;

— *b*) Secundo... per rationem sumptam ex ratione Intellectus Divini ;

— *c*) Tertio... ex ratione actus, vel operationis Divinæ [beatificæ].

11. Impugnatio per rationem sumptam ex ratione Divinæ Essentiæ

Prima ratio [34] ad considerationem talis est. In Deo est Essentia sub completa actualitate Essentiæ, et hoc mere *ex natura rei*, sic intelligendo : quod nec Essentia, nec aliquid per se inclusum in illa, vel actualitate ejus [existens], sit ibi præcise ex *consideratione* cujuscumque intellectus. Hæc propositio sic intellecta satis patet ex dictis in principio [quarti libri], exponendo quid intelligendum sit per istum terminum qui est : *Essentia.* — Ex hac propositione sequitur ista quæ est major rationis, scilicet : quod, si aliquid est idem essentialiter Essentiæ [Divinæ], illud est actu in Deo mere *ex natura rei*. Et hoc, — *a*) sive sit idem essentialiter identitate *adæquata*, sicut in creaturis est illud idem quod intelligitur per *definitionem*, ei quod intelligitur per *definitum* ; — *b*) sive sit idem tanquam inclusum essentialiter in illo, quomodo illud quod intelligitur per *partem* definitionis, posset dici idem ei quod intelligitur per *definitum*. Nam contradictio videtur esse quod aliquid sit *realiter actu* et quod illud, quod est idem sibi essentialiter, hoc modo, vel illo, *non sit* realiter in actu.

Nunc autem *Intellectualitas*, sive Vita intellec-

(34) Quodl. 1. nn. 10-12.

tiva, vel intellectualis, est idem essentialiter Essentiæ Divinæ, sic intelligendo quod *non tantum* est idem realiter ipsi Essentiæ, et hoc identitate simplici, sicut forte quodcumque Attributum ponitur idem ipsi Essentiæ ; sed *hoc modo* est idem sibi quod, si ipsa Essentia Divina definiretur, Vita intellectualis, sive Intellectualitas, non esset extra ejus definitionem, sicut *sapiens*, vel *bonum*. Major patet. Nam, secundum jam dicta in principio istius articuli, *Essentia* est ibi *ex natura rei*. Ergo, [est ibi *ex natura rei*] quidquid includitur in ratione *Essentiæ*.

Minor sic intelligitur, quod *Intellectualitas* quidem non habet rationem *Attributi* quasi *secundi* advenientis ipsi [Essentiæ Divinæ], sed rationem Perfectionis omnino intimæ, quemadmodum VITA ETIAM IN DEO, EST ACTUS, NON ATTRIBUTUS, SIVE ADVENIENS, SED OMNINO INTIMUS, ET IDEM ESSENTIÆ. Ista etiam Vita perfecta, quæ soli Deo convenit, cujusmodi est Vita *intellectualis*, est idem essentialiter ipsi Primæ Essentiæ.

Hæc minor sic intellecta probatur — *a*) auctoritate et — *b*) ratione. — *a*) Auctoritate [35] Augustini. *Quæ vita*, inquit, *dicitur in Deo, ipsa est Essentia ejus, atque Natura... Hæc autem vita non talis est qualis inest arbori, ubi nullus est intellectus, nullus est sensus. Nec talis qualis inest pecori. Habet enim vita pecoris sensum quinque pertitum, sed intellectum habet nullum. At illa vita, quæ Deus est, sentit atque intelligit omnia*; *et sentit mente, non corpore, quia spiritus est Deus*. Hæc ille. Vult ergo dicere, quod illa Vita, quæ est Essentia Divina, est per se *intellectualis*. Loquens de Deo, [Augustinus] ait sic [36] :

(35) Aug. 15. de Trin. c. 5.

(36) 6. de Trin. c. ult.

Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere. Et quale sit illud *vivere*, quia *intellectuale*, subdit : *Primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere.* Hæc ille.

Minor etiam ista ratione probatur, sic. Cuicumque non repugnat esse idem alicui substantiæ essentialiter, illud non convenit verissime substantiæ nisi conveniat sibi *essentialiter.* Sed intellectualitati non repugnat esse idem [Illi] cui convenit essentialiter, sicut patet in creaturis ; quia, quæcumque substantia sit intellectualis, intellectualitas est intra rationem *Essentialem* ejus. Sicut etiam in speciali patet in homine in cujus ratione ponitur *rationale.* Et, per consequens, ista intellectualitas, quæ per se intelligitur per *rationale*, est idem homini *essentialiter*, imo ut actualissimum et completissimum in essentia. Ergo, cum *Deus* verissime sit *intellectualis*, ejus intellectualitas erit idem *essentialiter* ejus Essentiæ.

12. Impugnatio per rationem sumptam ex ratione Intellectus Divini.

SECUNDA ratio sumitur ex parte *Intellectus* Divini, sic. Nullus intellectus habet *esse* actuale proprium et primum intellectus per aliquem *actum* intelligendi convenientem sibi, vel Supposito secundum ipsum. Hoc patet, quia omnis *actus* intelligendi, vel naturaliter *præexigit* intellectum, cujus est, habentem proprium actuale *esse* intellectus, vel saltem *coexigit*, ita quod nullo modo tale *esse* actuale proprium intellectus, nec aliquid per se inclusum in tali *esse* actuali, per actum intelligendi ipsi intellectui attribuitur ; quia omnis *actus* est *posterior*, et ideo præexigit suum

prius. Ergo, in Deo, *Intellectus*, ut intellectus, suum primum *esse* actuale, nec aliquid per se inclusum in illo *esse*, non habet præcise per *Intelligere* Divinum. Sed comparatio Essentiæ Divinæ ad quodcumque *extra*, habet proprium et primum *esse* suum actuale per *intelligere* Divinum. Ergo intellectus in Deo, ut actu intellectus, non includit aliquam comparationem *ad extra*. Probatio minoris. Comparatio cujuscumque *intrinseci* in Deo ad quodcumque *extrinsecum*, cum sit *respectus* rationis, habet *esse* suum primum et proprium per actum alicujus intellectus *comparantis* ; sed quodcumque intrinsecum potest ad quodcumque extrinsecum per quemcumque actum intellectus creati comparari. Illud ad idem comparari potest per actum Intellectus Divini, quia intellectus ille potest objectum illud sub omni ratione ex parte objecti intelligere, sub qua est intelligibile, cum sit ei adæquatus et ejus comprehensivus. Sed quidquid Intellectus Divinus potest ad quodcumque comparare intelligendo, hoc actu intelligendo comparat, quia NULLA EST IBI POTENTIA SINE ACTU AD QUODCUMQUE INTRINSECUM. Ergo, per actum Intellectus Divini actu comparatur quodcumque *intrinsecum* ad quodcumque aliud ad quod potest intelligendo comparari. Et, per consequens, comparatio cujuscumque *talis* ad quodcumque *tale*, habet *esse* suum proprium actuale per actum Intellectus Divini comparantis. Non dico quæcumque comparatio *hujus* ad *hoc*, quia non formaliter illa qua intellectus creatus comparabit, sed aliqua comparatio hujus extremi ad hoc extremum.

Ex hoc ulterius patet secunda pars minoris, scilicet quod comparatio alicujus *intrinseci* ad aliquod *extrinsecum* habet suum primum *esse* et proprium per illud *intelligere*, quia illud *intelligere*

est primum *intelligere* respectu hujus objecti, et primitate essentiali, sive perfectionis, et primitate durationis, quia æternum. Nec enim est simul perfectione cum *intelligere* creato, nec posterius, quia utroque modo sequitur quod esset limitatum et mensuratum; nec est simul, nec posterius duratione quocumque *intelligere* creato, quia tunc sequeretur quod *intelligere* in Deo, ut *intelligere*, esset novum.

13. Impugnatio ex ratione operationis Divinæ Beatificæ.

Tertia ratio sumitur ex parte *operationis*, seu actus intelligendi. Et hoc sic. Actus ille quo Deus comprehendit Essentiam suam, ut objectum beatificum, sub ratione qua talis, est in Deo *ex natura rei*. Sed per *intelligere*, ut *intelligere*, comprehendit Essentiam suam ut objectum beatificum. Ergo. Major probatur; QUIA INFINITAS INTENSIVA NON COMPETIT ALICUI ENTI RATIONIS, SED SOLUM ENTI REALI. Quod arguo, quia omne *ens rationis* est sola *relatio* rationis; sed NULLI RELATIONI INFINITAS COMPETIT, ETIAM REALI. Illud autem quo Deus comprehendit Essentiam suam, ut Infinitam, sub ratione qua est comprehensivum, est Infinitum; quia Infinitum objectum, ut Infinitum, comprehendi non potest aliquo actu nisi Infinito, ut Infinito. Ergo, cum Infinitum *simpliciter* in perfectione non includat per se aliquid cui intrinsece repugnat Infinitas, sequitur quod Infinitum *simpliciter* non est *ens rationis*, nec includit per se primo *ens rationis*.

Istas propositiones expositas et probatas conjungendo loco majoris et minoris in syllogismo, arguitur sic. Illud quod est Essentiæ Divinæ idem essentialiter, est *actu* in Deo mere *ex natura rei*.

Sed *Intellectualitas*, sive vita intellectualis, est hujusmodi. Ergo est in Deo mere *ex natura rei*.

13. Quod voluntas non est in Divinis per respectum ad extra.

Isto [37] igitur modo dico quod *Voluntas* ex *natura rei* et *formaliter* est in Deo : quia non per actum alicujus potentiæ *comparantis*, aut conferentis ; sed secundum suam rationem *formalem* et *Quidditativam*. Rationes vero adductæ ad probandum hoc de *intellectu*, possunt hic adduci ad probandum idem de *voluntate*. — In [38] Deo *ex natura rei* est omnis perfectio simpliciter, et non per respectum aliquem. Sed Voluntas est perfectio simpliciter : quia in quolibet est melius ipsa quam non ipsa. Igitur in Deo est Voluntas *ex natura rei*.

Item, Deus est beatus *ex natura rei* et non per actum *negotiativum*, qui non causat nisi relationem rationis. Est autem beatus in fruendo se. Et *frui* est actus Voluntatis : quia FRUI EST ALICUI AMORE INHÆRERE PROPTER SE. Igitur in Deo *ex natura rei* est actus voluntatis et, per consequens, ipsa Voluntas. [Insuper] in Divinis ex natura rei est Spiritus Sanctus. Igitur ibi *ex natura rei* est principium producendi Spiritum Sanctum. Sed Voluntas est hujusmodi.

Item [39] si Voluntas non esset Essentia in Deo (cum non sit perfectior ipsa Essentiâ, quia nihil est perfectius ipsa Essentiâ), sequitur quod Voluntas sit imperfectior Essentiâ. Et, per consequens, non esset principium communicandi Essentiam ; quia nunquam *imperfectius* est princi-

(37) Par. 1. d. 45. q. 1. n. 6. (38) Par. 1. d. 45. q. 1. n. 2.
(39) Paris. 1. d. 45. q. 2. n. 4.

pium communicandi *perfectius*... Item [40] dicitur [apud] Matthæum : *Fiat voluntas tua.* Et in Psalmo : *Omnia quæcumque voluit, fecit.*

14. Conclusio generalis de Intellectu et Voluntate quod non sunt in Divinis per respectum ad extra.

Ex hoc [41] ulterius. Quidquid est actu *Intellectuale*, sive vivens vita intellectuali, et hoc mere *ex natura rei*, habet actu, vel potest habere actu *Intellectum*, ut intellectum, et *Intelligere*, ut intelligere. Deus autem est actu intellectualis, sive vivens vita intellectuali mere *ex natura rei*, sicut conclusum est in primo syllogismo. Ergo Deus habet actu, vel actu potest habere intellectum, ut intellectum, et intelligere, ut intelligere. Sed non potest habere actu aliquod *ens reale*, sive *ex natura rei*, quod jam non habet *ex natura rei*, quia hoc esset contra ejus simplicitatem. Ergo Deus actu habet *Intellectum*, ut intellectum, et *intelligere*, ut intelligere, et hoc mere *ex natura rei*. Sed nullus *respectus* Dei est *ad extra*, nec aliquid per se includens talem respectum est in Deo actu *ex natura rei*, quia respectus ejus ad extra non potest esse nisi *relatio rationis*. Ergo aliquod *Essentiale*, puta *Intelligere*, est sic absolutum quod nec est respectus *ad extra*, nec per se talem *respectum* includens. Major secundi syllogismi probatur sic. Natura vivens vere habet realiter, vel habere potest operationem vitalem, quæ sit *ens reale* ; sic intelligendo quod nec sit *ens* rationis, nec per se tale *ens* includens, quia operatio talis est propria perfectio naturæ intellectivæ, unde et

(40) Paris. 1. d. 45. q. 1. n. 2. (41) Quodl. n. 1. 14.

in ista ponitur consistere Beatitudo talis naturæ. Propria autem perfectio, et præcipue beatifica, naturæ habentis esse vivum ex natura rei, non potest esse *ens rationis*, nec per se includens *ens rationis*, quia *ens rationis* est ita diminutum quod non potest esse perfectio per se *entis realis* ; nunc autem *Intellectio*, ut intellectio, est propria operatio naturæ viventis vita intellectuali.

Et si proterviendo negetur hoc in Deo, Philosophus videtur specialiter hoc concedere de Ipso ubi [42], tractans quæstionem de Intellectu et Intelligere Divino, ait sic : *Si non intelligat* (supple *Deus*) *actu, sed habet se quemadmodum ut sit dormiens, quid utique*, inquit, *esset insigne et venerabile, sive intelligat? Non est autem hoc, quod sua intelligentia, sed potentia, non erit itaque optima substantia* ; *per* intelligere *enim ei honorabile inest. Ideo* [43] *perfecta felicitas, quoniam speculativa quædam est operatio, apparet, et hinc utique apparebit. Deos enim maxime suspicati sumus beatos et felices esse* ; *actiones autem quales attribuere debitum est ipsis.* Et, post exclusis ab eis actionibus virtutum moralium, subdit : *Sed tamen vivere omnes suspicati sunt eos, et operari, non enim oportet dormire.* Et paulo post concludit : *Quare Dei operatio beatitudine differens speculativa utique erit, et humanarum utique, quæ huic cognatissima, felicissima.*

15. Quod Intellectus et Voluntas non sint in Divinis tantum per actum Intellectus negotiantis et comparantis ad intra.

ALIA [44] autem opinio similiter est ponens Voluntatem et alias perfectiones esse in Deo non ex *natura rei*, sed per actum in-

(42) 12. Metaphy. (43) 10. Ethic. c. 10.

(44) Paris. 1. d. 45. q. 2. n. 5.

tellectus *negotiantis*. Non tamen comparantis *ad extra*, sed *ad intra*. — Sed [45] contra istam opinionem [secundam] arguo per suas rationes quas facit contra aliam opinionem [primam], quæ ponit ibi intellectum et alias perfectiones in Deo non distingui *ex natura rei*, sed per comparationem *ad extra* in intellectu creato comparante.

Arguit enim sic. Personæ Divinæ non sunt ibi *in comparatione* ad extra ; ergo nec principia elicitiva Personarum, quæ sunt Intellectus et Voluntas, sunt ibi *per respectum* ad extra. — A simili arguo ego. Si ratio sua sit bona, Personæ sunt in Divinis *ex natura rei* distinctæ sine omni *negotiatione*. Ergo etiam Intellectus et Voluntas sunt ibi distincta *ex natura rei*.

Secundo arguit sic. Sic Deus ab æterno intellexit se et voluit se sine omni respectu ad extra. — A simili arguo in proposito. Deus ante omnem actum intellectus *negotiativi* intellexit se et Essentiam suam ; aliter non posset alia, circa eam *negotiando*, fabricare. Quia actus *negotiationis* intellectus circa objectum sequitur apprehensionem et intellectionem ipsius objecti simplicem, et omnem intellectionem potest sequi *velle* et *volitio*, ut simplex complacentia proportionaliter. Ergo ante omnem actum negotiativum potest *intelligere* et *velle*. Et ita Intellectus, et Voluntas, et actus eorum, præcedit in Deo *ex natura rei* omnem negotiationem intellectus.

Tertia ratio ejus est ista : Beatitudo Dei consistit in actu intellectus et voluntatis. Non est autem beatus per respectum ad aliquid *ad extra*. — Ex hoc arguo sic. Deus est beatus *ex natura rei*, et

(45) Paris. 1. d. 35. q. 1. n. 16.

non formaliter per actum intellectus *negotiativi*, quia illi sunt tantum *entia* secundum rationem. Ergo [Deus est beatus] in actibus intellectus et voluntatis distinctis *ex natura rei*.

16. Quod Vita Intellectualis sit de ratione Quidditativa Dei, seu quod Intellectualitas sit quid Essentiale in Divinis.

QUANTUM [46] ad [istum] articulum, dicit unus in uno loco quod *Intellectualitas*, vel *Esse Intellectivum*, est quædam specialis conditio *entis*, dicens proprium *modum* subsistendi Essentiæ. Sicut enim *vivere* dicit substantiam subsistentem in natura *vitali*, ita *Esse Intellectivum* dicit subsistere in natura *intellectuali*. Et, secundum hoc, *Intellectualitas* includitur in propria ratione Essentiæ Divinæ, quæ non est tantum *ens*, sed *ens vitale* et *intellectuale*. Alibi dicit idem Doctor quod Intellectivum non *transfertur* ad Divina ut dat esse *primum*, sed ut dat esse *secundum*. Et magis credo esse hoc de intentione sua.

Dico [47] ergo, secundum *primum* modum, quod *Intellectualitas*, vel *Esse Intellectivum*, est de formali ratione et quidditativa *Entis Vivi* : quia *vivere viventibus* [48] *est esse*. Et hoc modo concedit ille Doctor. Ergo, si intellectualiter vivere est *formaliter* de formali intellectu talis *Entis Vivi* vitâ intelligibili, Primum Ens vivit vitâ intellectuali. Ergo *Intellectualitas*, vel *Esse Intellectivum*, est de per se et Quidditativa ratione ipsius *Entis Vivi*.

Confirmatur hoc per Philosophum [49]. Loquitur

(46) Paris. 1. d. 35. q. 1. n. 28.

(47) Paris. 1. d. 35. q. 1. nn. 29-31.

(48) 2. de Anima.

(49) 12. Metaph.

de vita Dei dicens Ipsum habere vitam voluptivam, seu [50] voluptuosam. Et Augustinus dicit quod in Trinitate [51] increata est *prima* et *summa vita*, ac *summus spiritus*, cui non est aliud *vivere* et *esse*, etc...

Item, probo per rationem. Quia quod potest esse idem alicui, non est perfectissime in illo nisi sit de ratione *Quidditativa* et [nisi] sit *intrinsece* sibi idem ; quia unumquodque perfectius convenit cum aliquo, si conveniat sibi *intrinsece* et *Quidditative*, quam quod non convenit sic cum eo *formaliter* et *Quidditative*, sed [convenit] quasi aliqua perfectio *secunda*. Sed *Intellectualitas* aliquibus entibus creatis convenit essentialiter, ut perfectio perficiens rem in *esse primo*, et non in *esse secundo*. Patet de substantiis separatis, per [52] Philosophum. Ergo, cum *Intellectualitas* perfectissime Deo conveniat, erit sibi quidditative idem, ut perfectio *prima*, et non ut *secunda*.

Dices : si Intellectuálitas sit de per se ratione *Quidditativa* illius Essentiæ Divinæ, ergo Deus potest definiri ; quia *vita* est de ratione *Quidditativa* et *essentiali* ejus, et similiter *Intellectualitas*. Et manifestum est substantiam esse de ratione perfectionis ejus per se. Ergo potest sic definiri quod *Deus est substantia viva*. Ponitur enim *substantia* loco Generis, et *viva* loco Differentiæ intermediæ ; sed *Intellectualitas* loco Differentiæ ultimæ ; sicut si definiretur homo quod *est substantia animata, sensibilis, rationalis*. — Respondeo, secundum prius dicta [53], quod ab eadem realiter

---

(50) Et est in illo capite : *Determinatis autem.*

(51) De Trinit. 6. cap. ultimo.

(52) 12. Metaph.

(53) 25. distinctione. 1. libr.

possunt in Divinis abstrahi plures conceptus ordinati secundum *sub* et *supra* primæ intentionis, quorum tamen nullus est conceptus Universalis Generis, vel Differentiæ, qui accipiuntur ab alia et alia re possibili et actuali, vel alia et alia *realitate*. In Deo autem non accipitur ratio *vitæ* et Intellectualitas a re alia et alia, vel *realitate* diversa : sed ab eadem re diversimode *considerata*. Licet ergo ponatur *Vita* et *Intellectualitas* quidditative esse de substantia Dei, neutra tamen est differentia contrahens substantiam ut Genus ; quia Substantia est Infinita, et Vita, et Intellectualitas similiter. Et sunt eædem res, et *Quidditative*. Et nihil tale est Differentia, vel Genus respectu alterius. *Vita* enim, quæ quasi videtur esse Differentia propinquior substantiæ, nullo modo determinat, vel contrahit eam, ut Differentia. Ergo nec multo magis *Intellectualitas*, quæ intelligitur quasi Differentia posterior.

17. Quod in Divinis Intellectus et Voluntas sunt Perfectiones Infinitæ formaliter in se, sed fundamentaliter ab Essentia.

LOQUENDO [54] de Perfectionibus Naturalibus in Divina Essentia, quælibet earum est Infinita *formaliter*. Quod probo tripliciter quia est necessarium ad sequentia. — *a*) Primo sic. Natura quæ *mere* est intellectualis, et quæ *nihil* habet de non intelligibilitate, est *Infinita* intelligibilitate et volibilitate. Sed natura quæ est mere intellectualis, est intellectiva et volitiva. Ergo est infinitæ *intelligibilitatis* et *volibilitatis*. Aliter enim non beatificaret. Igitur est Infinita intelligibilitate

(54) Paris. 1. d. 10. q. 2. n. 8.

et volibilitate et, per consequens, Intellectus ejus et Voluntas sunt *Infinita* in perfectione. — *b*) Item, secundo sic. Objectum Infinitum non comprehenditur nisi a *Potentia Infinita*, ut patet per Augustinum [55]. Sed Essentia Divina, quæ est formaliter Infinita, comprehenditur ab Intellectu suo, in quantum intellectus suus. Igitur Intellectus est formaliter Infinitus, sicut etiam potest argui de Voluntate. — *c*) Item tertio sic. Infinita non intelliguntur *actu* et *distincte* nisi a Potentia Infinita. Sed Intellectus Divinus intelligit Infinita et actu, ut patet simul per Augustinum, ubi supra. Igitur Intellectus Divinus est formaliter Infinitus, et ita etiam Voluntas propter idem.

Dico igitur ad formam rationis. Quando quæritur : « A quo voluntas habet suam Infinitatem ? » dico quod *fundamentaliter* habet suam Infinitatem ab Essentia, *formaliter* vero a se ; quia scilicet est *Hæc Voluntas*. Unde, si, per impossibile, desineret Essentia in suo *esse*, et maneret Intellectus et Voluntas in suo ordine, adhuc [Voluntas] esset Infinita, ita quod in illo instanti in quo primo est Voluntas, est principium communicandi sufficienter [Essentiam].

Respondeo [igitur quod] [56] Primum omnino in Divinis (ut tactum est) est Essentia, ut essentia ; quæ, secundum Damascenum, est *pelagus* propter comprehensionem omnium Perfectionum Divinarum. Ista est Infinita, non tantum *intensive* in se, sed etiam *virtualiter*, primo et per se continens omnia Intrinseca. Quodcumque autem aliud, [seu Essentiale], continet, per identitatem, alia ; sed *non primo* [continet] omnia, quia nec a se [est], sed

(55) 13. de Civit. Dei. cap. 18. (56) Quodl. 5. n. 25.

sed virtute Essentiæ, a qua etiam habet suam Infinitatem. Videtur ergo quod Essentia habet Infinitatem, et *formaliter*, et *propriam*, et *primam*, quia *a se* [est], quia respectu omnium dicitur *pelagus*, quia omnem perfectissime continet entitatem *intrinsecam*, ut possibile est eam contineri in uno *formaliter*.

Ab hac autem Prima, sicut licet loqui, emanant omnia ordinate :

— *a*) Primo quidem, *Intrinseca Essentialia* quæ non dicunt respectum *ad extra* ;

— *b*) Secundo, *Notionalia*, [sive *Personalia*] ;

— *c*) Tertio et ultimo, *Creata*, sive *Extrinseca*.

Et quodlibet emanans recipit illud perfectionis ab ea [Essentia] cujus est capax, si sibi non repugnat. Et illius recepti causa *quasi Effectiva* et primaria est Infinitas Essentiæ. Causa autem, sive *ratio formalis*, est ipsa entitas propria cujuslibet emanantis.

Essentiale ergo, [videlicet Intellectus et voluntas], recipit ab ea Infinitatem *formalem* ; quia talis Essentia sufficit, in ratione principii et fundamenti, ad dandum talem Quantitatem [infinitam], et [quia] talis Quantitas *virtualis* ipsi non repugnat, sicut nec *communicabilitas*.

LIBER OCTAVUS

DE VITA DIVINA QUOAD BENE ESSE, SEU DE BEATITUDINE DEI.

Beatitudo est perfecta quies naturæ intellectualis in Deo. (*Oxon. 4. d. 49. q. 3. n. 3.*)

Omnis potentia activa *ultimate* agit, et omnis operatio cujuscumque potentiæ *ultimate* et *immediate* unit : quare natura, isto modo, non habet ultimate in *duobus*, vel in *centum* potentiis ? (*Paris. 4. d. 49. q. 3. n. 7.*)

Deus est intelligens et volens et, per consequens, beatificabilis. Non autem præcedit in potentia actum ; quia tunc esset imperfectus. Igitur est Beatus, et nonnisi *intelligendo* et *volendo se*.. Igitur *actu intelligit et diligit se.* (*Oxon. 3. d. 32. q. Unic. n. 2*).

1. Positio Quæstionis.

Domine [1] Deus noster..., Tu vivus vita nobilissima, quia *intelligens* et *volens*. Tu *beatus*, imo essentialiter Beatitudo, quia Tu es comprehensio Tuî ipsius. Tu visio tuî clara, dilectio jucundissima. Et... in Te solo beatus et Tibi summe sine aliis [sufficis].

Nulla [2] natura intellectualis *ultimate* et *complete* perficitur nisi habendo *supremum appetibile*, et hoc *perfecte*, secundum modum possibilem sibi

(1) De Primo Principio. c. 4. n. 36.

(2) Ox. 4. d. 49. q. 2. nn. 22 et 23.

habendi illud. Hoc probatur, quia natura intellectualis nata est *ultimate* et *maxime* perfici ; et [perfici] in eo solo quod est sibi *propter se* volendum. Ergo non potest ultimate perfici nisi in illo habito sicut est possibile ab ea haberi... Eo non habito, manet natura *volitiva* imperfecta... ; quia in habentibus quemcumque appetitum, sive *animalem*, sive etiam *naturalem*, non habetur ultimata perfectio nisi habito eo quod tali appetitu *propter se* appetitur. Unde imperfectionem habet Grave extra centrum, et appetitus sensitivus carens summo conveniente.

Intelligendum tamen est quod in entibus est aliqua perfectio *prima*, aliqua *secunda*, vel *quasi secunda*. Prima est quando nihil deficit pertinens ad *primum* esse rei, scilicet *essentiale*. Secunda, quando nihil deficit pertinens ad esse *secundum*, [scilicet ad *operationem*].

2. Quod in Divinis perfectio quasi secunda est ultima perfectio.

LICET [3] autem in substantiis perfectio *prima* sit simpliciter nobilior quacumque perfectione *secunda intrinseca*, tamen non est *ultima* perfectio ; quia, ipsa habita, adhuc expectatur et appetitur ulterior perfectio. — *Secunda* [4]

(3) Specialiter tamen istud est verum de voluntate : quia quicumque alius appetitus appetit extrinsecum propter naturam cujus est appetitus, ideo non conjungit alicui simpliciter appetibiliori quam sit *esse* naturæ cujus est. Voluntas autem amat aliquid nobilius se, et plus quam naturam illius cujus est ; et ideo conjungit appetibiliori, et in se et sibi, quam sit natura cujus est... Ista ergo conclusio, saltem de voluntate, non tantum vera est quantum ad hoc quod dicit *ultimate perfici*, sed etiam perfectione *maxime appetibili* perfici, et perfectione etiam maxima, loquendo de Extrinseco Perfectivo, et participative de intrinseco, in quantum conjungit illi Extrinseco. (Ibid. nn. 23 et 24.)

(4) Oxon. 4. d. 49. q. 2. nn. 24 et 25.

etiam, etsi non in se formaliter, tamen ut *immediatius* conjungit perfectiori, est quodam modo appetibilior perfectio *perfectione prima*, in quantum est immediatum ad aliquid *appetibile extrinsecum* quod magis appetitur quam *esse* proprium *intrinsecum.*

Sicut *Perfectum* distinguitur, ita et *Bonum.* Unde, licet quodcumque *ens* sua entitate sit bonum bonitate *prima*, non tamen bonitate *secunda*... Ista autem secundum bonitatem sic signanter exprimimus : « Huic rei *bene est.* » Unde patet ista [conclusio] : quod nulli voluntati ultimate et complete *bene est* nisi habito illo quod est sibi *propter se* volendum ; et hoc *perfecte* eo modo quo possibile est haberi...

3. Quod « bene esse » est in Divinis perfectio quasi secunda.

LICET [5] autem *sufficientia*, *perfectio*, *completio* et *bonitas* possint pertinere ad entitatem *primam* rei, vel *secundam* ; [licet] possint etiam includere tam illa quæ pertinent ad entitatem primam, vel secundam, tamen, quia sufficiens est *alicui* sufficiens ac, propter hoc, præsupponit *illud* cui sufficiat, *completio* etiam complet *illud* quod jam præcessit, quod, sine eo, esset quasi vacuum, seu non plenum. *Perfectum* etiam excludit defectum, qui est carentia ejus quod natum est inesse. *Bene esse* etiam non convenit alicui nisi *jam existenti*, per aliquid quasi superadditum. Ideo hæc omnia magis pertinent ad *perfectionem secundam* quam *primam* ; quia etiam *ultimate* et *complete* non perficitur aliquid nisi in

(5) Oxon. 4. d. 49. q. 2. nn. 25-27.

Extrinseco Perfectivo quod natum est sic perfici. Ideo hæc magis pertinent ad *perfectionem secundam* in quantum conjungit cum Perfectivo Extrinseco... vel *quasi* [Extrinseco]... *Quasi* dico pro Deo, ubi *Objectum Beatificum* est idem cum *Ipso Beato*.

De [6] nomine *Beatitudinis*, hoc supponitur notum apud Philosophos loquentes de ea : quod Beatitudo est bonum *sufficiens*, excludens scilicet *defectum*, vel *indigentiam* ; [quod Beatitudo] est bonum *perfectum*, vel *completum*, excludens imperfectionem, seu diminutionem ; [quod] est bonum *ultimatum* excludens *tendentiam* et *ordinabilitatem* ad aliud completius bonum; [quod Beatitudo] est bonum, quo habito, complete *bene est* habenti. — Hoc modo *miseria* completa est indigentia firmata. Est etiam carentia *perfectionis secundæ*, et in hoc diminutio *boni secundi* et etiam exclusio illius quod propter se amaretur si haberetur. Tandem misero complete *male est*.

4. Quod Deus est Beatus operatione.

AD QUÆSTIONEM [7] ergo dico quod Beatitudo [Dei] consistit in *operatione*. Vel *essentialiter*, si Beatitudo accipiatur pro perfectione quæ est ratio conjunctionis ad Objectum Beatificum. Vel proxime *fundamentaliter*, si Beatitudo accipiatur pro ipsa *conjunctione* ; ita quod, excepta relatione ad Objectum Beatificum, ultimata perfectio *intrinseca beati* et proxima *objecto beatifico*, est *operatio*.... Beatitudo [8] per se consistit in *operatione*. Operatio autem immediatius perficit *potentiam* quam *Essentiam*; quia non competit operatio Essentiæ nisi mediante potentia.

(6) Ox. 4. d. 49. q. 2. n. 25. (7) Ox. 4. d. 49. q. 2. n. 27.
(8) Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 2.

5. Quod Deus est beatus operatione vitali tanquam in proximo fundamento.

BREVITER [9] [dico] sic :

— *a*) Beato est simpliciter *perfecte bene* ;

— *b*) Nulli est sic bene, nisi in simpliciter *perfecto* bono *perfecte* habito, ut est sibi possibile [haberi] ;

— *c*) Nulli alii ab illo potest sic esse bene in illo, nisi *immediate* attingendo illud ;

— *d*) Illud non potest attingere nisi per *operationem*. Ergo in ista *attingentia immediata* illius boni, seu in *conjunctione immediata* ad illud bonum consistit Beatitudo *completive* ; in ipsa autem operatione [Beatitudo consistit] tanquam in proximo fundamento.

— *a*) Beato est simpliciter *perfecte bene*. — Prima [9] propositio patet ; quia Beatitudo est perfectio rei *secunda*, non *prima* ; quia res perfectior secundum perfectionem primam, et sola illa, potest esse miserior aliis. Perfectio autem *secunda* proprie exprimitur per hoc quod est *bene esse*. Nam *bene esse* præsupponit bonitatem primam *alicujus* cui bene sit. Ultra in perfectionibus *secundis* est ordo sicut et in *primis* ; quia correspondentia istarum ad illas, et iterum in perfectionibus cujuscumque ejusdem, est ordo ; ita quod aliqua est ultima citra quam ipsum est imperfectum *privative*, quia natum recipere *ulteriorem* ; sed, ultimâ suî habita, si non est simpliciter ultima, remanet imperfectum *negative*, quia carens perfectione, licet non nata recipi in ipso. Ad excludendum perfectionem *secundam* ejusdem, additur *perfecte* ad *bene*. Ad excludendum autem *ulteriorem* perfectionem *se-*

(9) Oxon. 4. d. 49. q. 2. nn. 31 et 32.

cundam simpliciter saltem in Genere, additur ad *perfecte bene* : *simpliciter*, ita quod BEATITUDO DICIT PERFECTIONEM SECUNDAM EXCLUDENTEM IMPERFECTIONEM, ET PRIVATIVAM ET NEGATIVAM, TANQUAM PERFECTIO SECUNDA SUPREMA, SALTEM IN GENERE.

— *b*) Nulli est sic *bene* nisi in simpliciter *perfecto bono, perfecte* habito, ut est sibi possibile [haberi]. — Secunda propositio patet; quia illud quod potest habere illud bonum, si non habet, non est sibi *perfecte bene*, sed imperfecte *privative* ; si autem non potest habere, ergo non est sibi *perfecte bene*, sed imperfecte *negative*.

— *c*) Nulli alii ab illo potest sic *esse bene* in illo nisi *immediate* attingendo illud. — Tertia probatur...; quia tota natura intellectualis nata est sic habere illud bonum. Et imperfecta est nisi sic habeat. Natura autem non intellectualis, tanquam inferior, si non est nata sic habere illud, ergo remanet imperfecta, non *privative*, sed *negative*, hoc est ex imperfectione naturæ.

— *d*) Illud non potest attingere, nisi per *operationem*. Ergo in ista *attingentia immediata* illius boni, seu in *conjunctione immediata* ad illud bonum, consistit Beatitudo *completive*; in ipsa autem *operatione* tanquam in *proximo fundamento*. — Quarta proposito probatur ; quia nulla perfectio *secunda* est in natura intellectuali per quam immediatius attingatur bonum perfectum, quam per *operationem*, quæ, secundum se, videtur esse non suî gratia, sed gratia objecti. Perfectio autem *prima* non attingit, nisi mediante perfectione secunda.

6. Quod consequenter Deus non est beatus absque operatione, quatenus videlicet Deus est idem sibi.

Creatura [10] est beata proportionaliter aliquo modo illi modo quo Deus est beatus... Hoc breviter sic arguitur. Si Beatitudo creaturæ... non consistit completive in identitate beatificabilis ad Objectum Beatificum, ergo nec Beatitudo... Divina consistit in aliqua identitate, vel intraneitate Objecti Beatifici... Deus [igitur] non est beatus præcise per hoc quod est *idem sibi*, sed per hoc quod est *intelligens* et *volens se* tanquam *objectum*. Alioquin, ex hoc quod est *beatus*, non posset inferri quod est *intelligens* ; quia, si non haberet intellectum, adhuc esset *idem sibi*, sicut lapis est idem sibi... Quidquid enim hîc poneretur principaliter Beatitudo, et aliquid ibi eminenter correspondens, esset principaliter Beatitudo. Isti autem illapsui quo [juxta Henricum] anima dicitur quasi deifica, longe eminenter correspondet ibi identitas Dei... Sed [11] [Deus] non est formaliter beatus per hoc quod est *in se* per essentiam et est *idem sibi*; [sed] per hoc quod Essentia Dei est *terminus* intellectionis et volitionis suæ, et quia habet operationem circa objectum. Aliàs non pos-

(10) Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 6. — « Creatura est beata proportionaliter aliquo modo illi modo quo Deus est beatus. Sed Deus non est beatus præcise per hoc quod est idem sibi, sed per hoc quod est intelligens et volens se tanquam objectum... — Hoc breviter sic arguitur. Si Beatitudo Divina non consistit completive in identitate beatificabilis ad Objectum Beatificum, ergo nec Beatitudo creaturæ consistit in aliqua identitate, vel intraneitate Objecti Beatifici per illapsum ; quia, si ibi ultra identitatem requiritur operatio, multo magis hîc ultra illapsum. Quidquid enim... » — Ponit igitur, Doctor, ut principium quod Deus non est *beatus* per hoc quod est *idem sibi*. (Editor.).

(11) Paris. 4. d. 49. q. 1. n. 4.

semus concludere Deum esse beatum plus quam lapidem, nisi intelligeret et diligeret se...

Hoc [12] probatur, quia nulla perfectio intrinseca beati est Beatitudo nisi pro quanto *immediate* conjungit *Perfectivo Extrinseco*, quod est Objectum Beatificum. Sed, excepta relatione, immediatissimum conjungens est *operatio*... Non potest alicui esse complete et *ultimate bene*, nisi habendo illud quod est summe volendum. Illud est *quasi* Perfectivum Extrinsecum, vel *quasi* Extrinsecum. — QUASI DICO PRO DEO, UBI OBJECTUM BEATIFICUM EST IDEM CUM IPSO BEATO. — Non autem habetur perfectissime illud summe volendum nisi *immediate* conjungatur illi. *Beatum esse* est summe sibi *bene esse*. Nullius Beatitudo consistit in *aliquo* nisi quo perfectius et *immediatius* conjungitur illi summe volendo. [Sed] nec *essentia*, nec *potentia* conjungitur illi Extrinseco Perfectivo nisi per *operationem*, quæ talis perfectio intrinseca est ; quod tamen non *sistit* in se et ad se, sed per se *tendit* in Objectum, etiam immediate excludendo quamcumque formam absolutam mediam.

7. Utrum Beatitudo per se consistat in pluribus operationibus simul.

QUOD [13] sic. Augustinus : [14] *Beatus est qui habet quidquid vult.* Etc. Sed non tantum recte vult homo operationem *unam*, sed *plures*. Quia, si recte vult *fruitionem*, recte vult *visionem* sine qua non est fruitio. Si etiam recte vult *visionem*, recte vult *fruitionem*, quia, secundum Anselmum : *Natura* [15] *intellectualis ad hoc*

(12) Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 27.
(13) Oxon. 4. d. 49. q. 3. n. 1. (14) 13. de Trinit. c. 5.
(15) Cur Deus homo. l. 2. c. 1.

accepit intellectum ad discernendum bonum a malo ut per voluntatem bonum diligat et malum odiat. Præterea Beatitudo consistit in quocumque per quod distinguitur per se beatus a non beato. Sed distinguitur per se per actum *intellectus*, quia beatus *videt*, non beatus *non videt* Objectum, scilicet Beatificum. Distinguitur etiam per actum *voluntatis* ; quia, si causæ sunt distinctæ, et effectus. Actus *intellectus* videtur esse causa actus *voluntatis* ; quia, eo posito, ponitur ille actus et, eo remoto, removetur.

Respondeo [16] : hîc sunt opiniones. Unum tamen est hîc manifestum ex dictis in præcedenti quæstione, scilicet quod Beatitudo est in *operatione* conjungente *immediate* Optimo. Et nihil materiale est tale, nec aliqua operatio materialis potest conjungere immediate suo Optimo. Igitur BEATITUDO CONSISTIT IN OPERATIONE IMMATERIALI. Beatitudo igitur est vel in operatione *intellectus*, vel *voluntatis.* Et hoc loquendo de Beatitudine qualibet, sive in Deo, sive in Angelis, sive de beatitudine nostra.

Hîc [17] dicitur quod Beatitudo consistit simul in actu *intellectus* et *voluntatis.* — *a*) Ratio ad hoc, quia Beatitudo consistit in perfecta unione beatificabilis cum Deo. Hæc autem includit unionem secundum *omnem* potentiam, secundum quam natura illa est immediate unibilis Deo. Hujusmodi est tam *intellectus* quam *voluntas* ; quia, sicut Deus, sub ratione qua summum *verum*, est immediatum objectum *intellectus*, ita, sub ratione qua summum *bonum*, est immediatum objectum *vo-*

(16) Paris. 4. d. 49. q. 2. nn. 1. et 2.

(17) Oxon. 4. d. 49. q. 3. n. 3. (Ita D. Bonaventura 1. p. q. 4.)

luntatis. — *b*) Præterea, per quam virtutem aliquid *movetur* ad terminum, per eamdem *quiescit* in termino. Sed tam per *intellectum* quam per *voluntatem* natura intellectualis movetur in Deum. Ergo per *utramque* potentiam quiescit in ipso. Sed BEATITUDO EST PERFECTA QUIES NATURÆ INTELLECTUALIS IN DEO

Addo tertiam rationem. — *c*) Quando ad perfectionem alicujus in actu *primo* requiruntur *plura*, ad perfectionem ejusdem in actu *secundo* requiruntur etiam *plura* illis primis proportionabilia : quia natura non potest esse perfecte quieta nisi quodlibet pertinens per se ad ejus perfectionem naturalem quietetur. Da enim quod aliquid tale non quietetur, ergo natura non secundum *quodlibet* sibi *intrinsecum* quietatur ; ergo non *perfecte*. Perfectio ergo quietativa totius naturæ includit per se quietationem cujuscumque actus *primi* pertinentis per se ad ipsam naturam. Sed ad perfectionem naturæ intellectualis in actu primo requiruntur *intellectus* et *voluntas*, quia sine alterutra esset imperfecta in actu *primo*. Ergo ad perfectionem ejus in actu *secundo* requiruntur actus secundi istis correspondentes. Beatitudo ergo, quæ est completa perfectio naturæ intellectualis in actu *secundo*, includit *duos* illos actus secundos.

8. Utrum Beatitudo consistat in operatione unica tantum.

ALIUS [19] modus dicendi est recte oppositus isti, scilicet quod Beatitudo consistit in actu *unius* potentiæ tantum. Nam *felici*-

(18) Paris. 4. d. 49. q. 3. n. 5.

(19) 1. et 10. Ethic. text. com. 10. — Opinio D. Thomæ. 4. d. 49. q. 1. art. 1. et 2.

tas, secundum Philosophum [19], *est operatio secundum optimam virtutem.* Ex ista possunt tria media, vel tres rationes formari.

Primo — *a*) sicut possibile est plures virtutes optimas esse in diversis *potentiis*, sive accipiatur verbum pro *potentia*, sive pro *habitibus*, sive pro *potentiis naturalibus*, sive secundum *utrumque*, impossibile est duas tales virtutes optimas, sive habitus, vel operationes optimas esse in diversis. Sed Beatitudo est operatio secundum *optimam* virtutem. Igitur non oportet esse nisi in *una* potentia.

Item — *b*) arguitur ex *operatione* duobus modis. Primo sic. Operationes differunt specie, scilicet actus *intellectus* et *voluntatis*. Sed IMPOSSIBILE EST DUAS SPECIES IN UNIVERSO ESSE ÆQUE OPTIMAS, sive æquales in optimitate. Igitur nec Beatitudo erit formaliter in *utraque*, sed tantum in *una*

Item — *c*) impossibile est duas species esse *æque proximas* Primo ; quia, sicut illud Primum est omnino unum, ita impossibile est quod aliquid sit sibi propinquum nisi unum. Igitur aliud non erit ita propinquum illi, nec sic primum.

9. Quod Beatitudo, ratione immediationis attingentiæ potentiarum ad Objectum Beatificum, consistit in pluribus operationibus.

SED inter [20] istas duas opiniones oppositas potest mediari sic. — Dicendo [21] *omnem* potentiam esse beatificabilem quæ potest *immediate* attingere Objectum Beatificum, distinguendum est de *immediatione.*

— *a*) Aut enim [immediatio] excludit medium *ejusdem* ordinis, quod scilicet sit medium isti attin-

(20) Par. 4. d. 49. q. 3. n. 6. (21) Ox. 4. d. 49. q. 3. n. 6.

gendi in suo ordine, sicut operatio est medium ipsi potentiæ in attingendo objectum...

— *b*) Aut [immediatio] excludit medium *alterius* ordinis, quod scilicet nihil sit illo immediatius sive perfectius attingens, sive illud sit ratio attingendi, sive non.

Exemplum hujus distinctionis. Causa prior et [causa] posterior *immediate* attingunt idem passum, ita quod neutra causa agens in passum est medium per quod alia attingat illud commune passum. Tamen prior causa *immediatius* attingit, quia intimius et perfectius ; quia tota attingentia posterioris est in virtute prioris.

10. Quod, sub ratione immediationis, Beatitudo extensiva spiritualium entium consistit in operationibus tam Intellectus quam Voluntatis.

Primo modo concedendum est quod immediate tam *intellectus* beatificabitur quam *voluntas*, quia *immediatus* terminus operationis utriusque potentiæ est ipsum *objectum*, ita quod neutra est *media* respectu *alterius* in ratione *objecti*, nec in ratione *attingendi* objectum, ut attingitur per istum actum. Et ita Beatitudo totalis *extensiva* possibilis in natura intellectuali, (quia est Beatitudo duarum potentiarum quarum utraque est suo modo beatificabilis) ista, inquam, consistit in *pluribus* operationibus. Et, isto modo, si possent esse in natura intellectuali *decem potentiæ*, quarum quælibet per operationem suam attingeret *immediate* [22] Deum, Beatitudo totalis *extensiva* consisteret in *decem operationibus*...

[Arguebatur] : Per [23] quam virtutem aliquid

(22) Oxon. 4. d. 49. q. 3. nn. 6. et 7.
(23) Oxon. 4. d. 49. q. 3. n. 3.

movetur *ad* terminum, per eamdem quiescit *in* termino. Sed tam per intellectum quam per voluntatem natura intellectualis movetur *in* Deum. Ergo per utramque potentiam quiescit *in* ipso. Sed *Beatitudo* est perfecta quies naturæ intellectualis in *Deo*. — [Respondendum] dico [24] quod talis quietatio naturæ, loquendo de totalitate *extensiva*, requirit quod quidquid est in natura quietabile, quietetur... Si [igitur] intelligatur de Beatitudine totali totius, totalitate *extensiva*... multæ operationes, quarum una est simpliciter nobilior altera, possunt concurrere in Optimo sic, scilicet *extensive*.

Si [25] [igitur] accipiatur *ultimate* et *immediate*, in tali natura, vel potentia, secundum... modum prædictum *immediationis*, ita quod tendat in [beatificum] et ordinet potentiam in illud, sicut omnis potentia activa ultimate agit et omnis *operatio* cujuscumque potentiæ *ultimate* et *immediate* unit : quare natura, isto modo, non habet ultimate in *duobus*, vel in *centum* potentiis ?

Unde potentiæ sensitivæ, si haberent immediatum ordinem circa Deum, sic unirentur Deo *immediate* per suas *operationes*, sicut potentia voluntatis, vel intellectus ; sed non habent istum ordinem. *Intellectus* tamen et *voluntas* sunt immediate et essentialiter ordinatæ potentiæ et operationes earum in Ultimum. Sed omnes istæ ultimationes et immediationes potentiarum [aliarum in Ultimum] sunt secundum *quid*.

(24) Oxon. 4. d. 49. q. 3. n. 9.
(25) Paris. 4. d. 49. q. 3. n. 7.

11. Quod Deus immediate beatificatur duplici operatione, intellectus videlicet ac voluntatis.

Deus[26] est *intelligens* et *volens* et, per consequens, *beatificabilis*. Non autem *præcedit* in eo potentia actum; quia tunc esset imperfectus. Igitur est *Beatus*, et non nisi *intelligendo* et *volendo se*... Igitur *actu* intelligit et diligit *se*.

12. Quod objectum simpliciter beatificans intellectum et voluntatem Dei, sicut et cujusvis naturæ intellectualis, est Essentia Divina.

Præcisa[27] ratio [Divinæ] Essentiæ est ratio formalis terminandi omnem actum et habitum Theologicum. Et hoc in quacumque natura intellectuali. Quod probatur breviter ex hoc quia potentia respiciens aliquod objectum commune, sive in ratione *motivi*, sive in ratione *termini*, non potest perfectissime quietari nisi in eo solo in quo est perfectissima ratio objecti *adæquati*. Omnis autem potentia *intellectiva* et *volitiva* respicit pro objecto *adæquato* terminante *totum ens*. Igitur in nulla natura, sive *creata*, sive *increata*, potest perfecte quietari nisi in illa in qua est perfecta ratio entitatis. Tale autem est solum Ens Primum, non sub ratione aliqua relativa, sed sub ratione qua est *hoc ens*.

13. Quod prima motio in Divinis est motio intellectus Divini indita ab Essentia Divina, quæ

(26) Oxon. 3. d. 32. q. Unic. n. 2.

(27) Oxon. 3. d. 27. q. Unic. n. 7.

infinite comprehensa infinite beatificat Intellectum Divinum.

NON VIDETUR [28] negandum quod in Deo sit *tentio* respectu *suî ipsius*. —Aliqua [29] motio potest intelligi esse ad terminum simpliciter *Infinitum*; aliqua autem ad terminum *finitum*; vel ad *Infinitum* includentem *finitum*. Et illa quæ est ad terminum *Infinitum* simpliciter est *prior*; quia NON POTEST INFINITUM PRÆEXIGERE FINITUM. Sicut igitur loqui possumus, licet improprie, accipiendo motionem *extensive*, assignari potest ordo motionum in entibus. Et sic loquendo, omnino primum *mobile* motione naturali, *extensive* loquendo, est *Intellectus Divinus*. Et ideo primum *motivum* motione naturali est Essentia Divina, ut est primum objectum intellectus suî. IGITUR OMNINO PRIMA MOTIO EST NATURALIS MOTIO INTELLECTUS DIVINI, A SUO OBJECTO, [ID EST AB ESSENTIA DIVINA].

Essentia [30] Divina [igitur], ut est Primum Objectum ipsius Intellectus Divini, visa primâ cognitione *intuitivâ* ante omnem negotiationem cujuscumque intellectus, est Objectum Beatificum illius intellectus, quia ille non beatificatur per actum *negotiativum*. Igitur ex se absque omni negotiatione intellectus, est formaliter Infinita, quia nihil beatificat, [ut supra dictum est], nisi formaliter Infinitum.

---

(28) Oxon. 3. d. 26. q. Unic. n. 6.

(29) Quodl. q. 14. n. 14.

(30) Oxon. 1. d. 31. q. Unic. n. 2.

14. Quod Beatificus ille actus Divini Intellectus quo Deus Essentiam Infinitam suam comprehendit, est in Divinis ex parte rei.

Actus [31] ille quo Deus comprehendit Essentiam suam ut objectum beatificum, sub ratione qua talis, est in Deo *ex natura rei*... Probatur ; quia Infinitas *intensiva* non competit alicui *enti rationis*, sed solum *enti reali*. Quod arguo, quia omne *ens rationis* est sola *relatio rationis* ; sed nulli *relationi* Infinitas competit, etiam [relationi] *reali*. Illud autem quo Deus comprehendit Essentiam suam ut Infinitam, sub ratione qua [illud] est comprehensivum, est Infinitum : quia Infinitum Objectum, ut Infinitum, comprehendi non potest aliquo actu nisi *Infinito*, ut [32] Infinito... Sed per *intelligere*, ut *intelligere*, comprehendit [Deus] Essentiam suam ut objectum beatificum. Ergo.

15. Quod motio in Divinis secunda est motio Voluntatis Divinæ indita ab Essentia Infinita, quæ infinite dilecta beatificat voluntatem Dei.

Omnino [33] *Primum Mobile* motione *naturali*, *extensive* loquendo, est Intellectus Divinus ; et ideo *Primum Motivum* motione *naturali* est Essentia Divina, ut est primum objectum intellectus suî. Igitur omnino *Prima Motio* est est *naturalis* motio intellectus Divini a suo objecto... Hanc sequitur actio quæ nata est esse ad *terminum* omnino primum, puta ad Essentiam Primam

(31) Quodl. 1. n. 13.

(32) Ergo, cum Infinitum simpliciter in perfectione non includat per se aliquid cui intrinsece repugnat Infinitas, sequitur quod *Infinitum simpliciter* non est *ens rationis*, nec includit *per se primo ens rationis*. (Ibid.)

(33) Quodl. q. 14. nn. 14 et 15.

communicandam. Quæ [actio], licet non sit *naturalis*, tamen est omnino *necessaria*. Et hæc est motio *voluntatis*.

Deus [igitur] [34] est simpliciter *beatus* in operationibus *intellectus* et *voluntatis* suæ. Non est autem simpliciter beatus in *Essentia*, ut est *Infinita*, nisi eam *comprehendat*. Et, sicut intellectus comprehendit *videndo*, ita voluntas suo modo oportet quod comprehendat *amando*, ad hoc quod sit perfecte beata. Et, per consequens, *utraque* potentia et *uterque* actus utriusque potentiæ circa Essentiam Divinam, ut perfecte se beatificat, erit Infinitum.

16. Quod non aliunde ab Essentia Divina, ob eam rationem quia ipsa est Infinita, intellectus et voluntas Dei capiunt Beatitudinem.

Probatur [35] [thesis] specialiter ex ordine Infiniti ad *intellectum* et *voluntatem*. Et hoc sic. Ens Infinitum est objectum primum intellectus Infiniti, et objectum ejus etiam beatificum; sed non possunt esse ejusdem intellectus Infiniti plura objecta prima et beatifica. Prima propositio potest intelligi de primitate *triplici*. Et de qualibet [primitate propositio] est vera. Et secundum hoc prima propositio continet tria membra.

1. Quod tres sunt primitates objecti, videlicet primitas adæquationis, primitas virtutis, primitas perfectionis.

— *a*) Una primitas objecti dicitur esse primitas *adæquationis*, quando scilicet potentia non excedit illud objectum, quomodo coloratum, vel luminosum dicitur esse primum objectum visus. —*b*) Alio modo

(34) Ox. 4. d. 13. q. 1. n. 31. (35) Quodl. q. 5. nn. 10-12.

primum potest dici *virtute cujus* omne aliud intelligitur, vel cognoscitur a tali intellectu, quomodo lux est primum objectum visus. — *c*) Tertio modo primum potest dici *perfectionis*, quod in se continet tanquam in summo perfectionem omnium objectorum, et virtutem perficiendi potentiam.

2. Quod ejusdem intellectus non possunt plura esse objecta prima; nec prima primitate adæquationis, nec prima primitate virtutis, nec prima primitate perfectionis.

Objectum autem beatificum est illud in quo *summe* perficitur, et quietatur, et satiatur intellectus. Ex his tribus possunt accipi tres majores. — *a*) Nam idem intellectus non habet distincta *adæquata* objecta ; quia non potest in aliud objectum distinctum contra suum objectum adæquatum ; quia tunc idem objectum esset adæquatum et non adæquatum, et tunc potentia excederet illud in operando circa aliud ex æquo distinctum. — *b*) Et etiam nec potentia potest habere plura objecta prima primitate *virtutis* (qui est secundus intellectus), quia non potest esse quod virtute A intelligat quidquid intellexerit, et ita [intelligat] B ; et ex virtute B intelligat quidquid intellexerit, et ita [intelligat] A ; quia, quod A sit ratio intelligendi B, et e converso, est *circulatio* ; et ista circulatio est impossibilis. — *c*) Nec potest etiam intellectus summe quietari in *duobus* ex æquo distinctis ; quia non habet pro objecto beatifico et quietativo illud quo, circumscripto, nihil minus quietaretur et beatificaretur ; sed circumscripto uno, adhuc esset in alio summe satiatus, quietatus et perfectus. Ergo in illo non posset esse *perfectus*, pari ratione nec in alio. Patent igitur tres majores, quia ejusdem intellectus non possunt plura esse objecta ex æquo distincta prima primitate *adæquationis*, nec

prima primitate *virtutis*, nec prima primitate *perfectionis*, sicut objectum beatificum est primum.

3. Quod Infinitum formaliter et intensive est primum objectum Intellectus Divini qualibet primitate.

Minor, scilicet quod Infinitum formaliter et intensive est primum objectum Intellectus Divini quolibet istorum modorum, probatur. — *b*) Et primo de *secunda* primitate. Quia quod est ratio *essendi*, est ratio *cognoscendi*. Infinitum ergo, cum eminenter contineat in se quodlibet secundum omnem entitatem, etiam eminenter continet in se omnem cognoscibilitatem. Sic autem continens virtualiter aliquid, est etiam motivum ad ejus cognitionem. Sic ergo Infinitum intensive quodcumque habet rationem objecti primi respectu Intellectus Divini. Et hoc primitate *virtutis*. — *a*) Ex hoc sequitur quod ipsum est objectum primum primitate *adæquationis*.... quia Intellectus Divinus non habet objectum adæquatum commune per *abstractionem* ab omnibus objectis, sed commune communitate *virtutis* ad omnia per se objecta. Alias vilesceret ejus intellectus ; quia posset immutari ab objecto finito. Quod ergo est sibi primum *virtualiter*, est etiam primum *adæquatum*. — *c*) Ex hoc etiam patet tertia primitas, scilicet *perfectionis*, quæ est Objecti Beatifici. Quia in perfectissimo objecto et summe continente omnem perfectionem omnium objectorum, summe quietatur, et perficitur, et satiatur ipsa potentia, et ita beatificatur. Confirmatur ista ratio, quantum ad majorem et minorem ; quia, sint plura Infinita distincta, A et B, Intellectus Divinus poterit intelligere utrumque, alioquin alterum non haberet rationem *entis*. Neutrum autem potest intelligi nisi actu *comprehensivo*, cum sit formaliter Infinitum. Unico autem

actu comprehensivo non possunt intelligi duo distincta habentia propriam Infinitatem; quia unicum objectum *intensive* Infinitum adæquatur unicæ comprehensioni. Ergo Intellectus Divinus duobus actibus *comprehensivis* intelligeret A et B. Ergo secundum illos haberet simul duos actus. Quod est impossibile; quia unica comprehensio Infinita et Infiniti adæquatur uni intellectui Infinito; vel *non simul*, et ita dabitur *successio*, vel mutatio; vel *nunquam*, cum utrumque sit infinitum intensive.

Consimiliter etiam posset argui de objecto primo beatifico *Voluntatis* [Divinæ].

17. Quod Beatitudo, sub præcisa ratione ultimationis considerata, nonnisi in unica consistit operatione.

QUIETATIO [36] naturæ, loquendo de totalitate *extensiva*, requirit quod quidquid est in natura quietabile, quietetur... Sed inter illas quietationes, una est quietatio simpliciter ipsius naturæ, quæ scilicet est quietatio simpliciter nobilissima in illa natura, in quantum quietabilis est. Dico ergo quod, sicut sunt aliqua multa pertinentia ad actum primum alicujus, ita possunt esse multæ quietationes illorum multorum, et unica totius, totalis totalitate *extensiva* includens illas multas; sed illorum omnium est unica quæ est *ultimata* quietatio in objecto, quæ et sola est simpliciter totalis quietatio naturæ, loquendo de totalitate *intensiva*. [Hoc] potest concedi, intelligendo conclusionem de operatione unica beatifica *simpliciter*..., loquendo etiam de operatione *complective* beatifica totius naturæ.

(36) Oxon. 4. d. 49. q. 3. n. 9.

Secundo [37] autem [isto] modo, loquendo de *immediatione*, planum est quod non consistit Beatitudo nisi in *unica* operatione ; quia nonnisi *unica* potentia in natura perfectissime attingit objectum. Sic ergo, loquendo de Beatitudine naturæ, qua scilicet ipsi naturæ *simpliciter est optime*, saltem ex parte Objecti Optimi, et ut optimi cui conjungitur, Beatitudo non est nisi in *unica* operatione unius potentiæ... Potest [38] dici quod requiritur *utraque* potentia et *utraque* operatio. Tamen sunt ibi sub ordine essentiali ; et non est ibi nisi *una ultimata* operatio.

De ratione [enim] cujuslibet ordinis essentialis est quod status sit in *uno*. Igitur unus *ultimus* finis est ad quem terminatur iste ordo. Et, sicut unus finis est extrinsecus, ita unus finis est intrinsecus. Sed *intellectus* et *voluntas* non habent actus qui sunt unum essentialiter. Igitur, cum inter illos actus est essentialis ordo, sicut terminatur ad unum finem *extrinsecum*, scilicet in Objecto Beatifico sicut in efficiente Beatitudinem, sic oportet quod terminetur ad unum finem *intrinsecum* formaliter. Et sic *visio* erit sicut *causa materialis* Beatitudinis, et *fruitio* sicut *ratio formalis*. Igitur formalis ratio Beatitudinis consistit in *uno* tantum actu *voluntatis*, non *intellectus*.

18. Utrum unicus ille actus ultimate et perfecte beatificans sit actus voluntatis.

QUOD [39] voluntatis, probo. Augustinus : *Solo* [40] *illo illustrari perfruique sufficiet.* Præterea [dicit] : *Beatus est qui habet*

(37) Oxon. 4. d. 49. q. 3. n. 7.
(38) Paris. 4. d. 49. q. 3. n. 10. et n. 2.
(39) Oxon. 4. d. 49. q. 4. n. 1. — August. 1. Trinit. c. 13.
(40) 1. Trinit. c. 5.

quidquid vult. Ergo in operatione maxime *volita*, maxime consistit Beatitudo. Voluntas magis vult operationem suam quam operationem intellectus, quia est perfectio propria. Et unumquodque magis appetit perfectionem propriam quam illam quæ est per se alterius, licet aliquo modo sit sua. Præterea [41] Augustinus : *Summa merces est ut ipso perfruamur. Frui* est actus voluntatis, quia est amore inhærere. Summa merces nostra est Beatitudo.

Præterea [42] voluntas potest *velle* suum actum sicut intellectus *intelligit* suum actum. — *a*) Aut ergo vult suum *velle* propter *intelligere*; — *b*) aut e converso ; — *c*) aut *neutrum* propter *alterum*. Et loquor de *velle* ordinato. — *a*) Non *primum* ; quia, secundum Anselmum, ordo perversus esset velle amare ut intelligeret. — *c*) Nec *tertium*, quia in ordinatis per se ad eumdem finem est etiam aliquis ordo inter se, tanquam ad finem sub fine. — *b*) Ergo *secundum*. Et hoc vult [43] Anselmus : *Rationalem naturam a Deo factam esse justam, ut Illo fruendo beata esset, dubitari non debet. Ideo namque rationalis est ut discernat inter justum et injustum, inter bonum et malum, inter majus bonum et minus bonum, aliquin frustra facta esset rationalis. Sed Deus non fecit eam rationalem frustra. Quare ad hoc eam factam rationalem esse constat. Simili ratione probatur, quia ad hoc accepit potestatem discernendi ut odisset et vitaret malum, amaretque et diligeret bonum, atque majus bonum magis diligeret et eligeret. Aliter namque frustra illi Deus dedisset potestatem illam discer-*

(41) 1. De doctrina Christiana. c. 6.

(42) Oxon. 4. d. 49. q. 4. n. 4.

(43) Anselm. Cur Deus Homo. l. 2. c. 1.

nendi, quia in vanum discerneret si secundum discretionem non amaret et vitaret. Sed non convenit ut Deus tantam potestatem frustra dederit. Ad hoc itaque factam esse rationalem naturam certum est ut summum bonum super omnia amaret, et diligeret non propter aliud, sed propter ipsum. Si enim propter aliud, non ipsum, sed aliud amat. Ad hoc nisi justa facere nequit. Ut igitur frustra non sit rationalis, simul ad hoc rationalis et justa facta est... Homo ergo qui rationalis natura est, factus est justus ad hoc ut Deo fruendo beatus esset.

Si Beatitudo *extra* sit simpliciter summe volenda, ergo illud maxime est Beatitudo *intra* quod inter intrinseca est summe volendum. Hujusmodi est aliquod *velle.* Plus enim appetit voluntas perfectionem suî in fine ultimo quam perfectionem intellectus ; et hoc recte, loquendo de appetere *libero*, sicut *naturaliter* plus appetit appetitu naturali.

19. An operatio illa ultimate beatifica sit operatio intellectus.

Est igitur [44] opinio cujusdam Doctoris quod Beatitudo sit in actu *intellectus*... Et hoc, loquendo de Beatitudine qualibet, sive in Deo, sive in Angelis, sive de Beatitudine nostra.

Arguitur [45] hîc ex *potentiis* : quod Beatitudo con-

(44) Paris. 4. d. 49. q. 2. n. 2.

(45) Paris. 4. d. 49. q. 2. nn. 7 et 8. — Ad istam quæstionem dicitur quod saltem duæ potentiæ, scilicet intellectus et voluntas, sunt *realiter* distinctæ. Et hoc ponitur dupliciter.— *a*) Prima via ponit quod *realiter* distinguuntur inter se et ab essentia animæ sicut *accidentia*, quæ sunt propriæ passiones. — *b*) Alia opinio ponit quod distinguuntur realiter inter se, sed non ab essentia animæ. [Ratio, quia] *potentiæ* distinguuntur per *actus*, *actus* per *objecta*. Sed actus intellectus et voluntatis sunt distincti realiter ; igitur et potentiæ. (Paris. 2. d. 16. q. Unic. nn. 2 et 1).

Diceretur quod *actus* distinguuntur per *objecta,* quantum

sistit in actu *intellectus* ex comparatione istarum potentiarum et ex *nobilitate* unius ad alteram.

Sed dubium est quæ ipsarum est nobilior.

20. Quod major nobilitas intellectus, voluntatisve, non potest esse, nec in Deo, nec in entibus creatis, secundum diversas earum existentias in re, sed tantum secundum rationes earum formales.

SIMILITER si potentia sit *idem* in essentia et cum essentia animæ, nihil valent rationes quæ procedunt ex ratione potentiæ, vel ex comparatione earum.

Arguitur æqualiter hic ex *objectis* istarum potentiarum, quia in actu illius potentiæ debet poni Beatitudo, cujus objectum est *nobilius*. Sed *verum*, quod est objectum Intellectus, est nobilius quam *bonum*

---

ad manifestationem, quia manifestior est distinctio objectorum quam actuum, et ex illa tanquam ex manifestiori innotescit ista. Et confirmatur hoc, quia, *secundo de Anima*, sicut vult Philosophus quod *actus* distinguuntur per *objecta*, imo magis quod objecta sunt *prævia* ipsis actibus, propter quod oportet prius tractare de distinctione *objectorum* quam *actuum*, ita etiam vult quod *potentiæ* distinguuntur per *actus*. Hoc autem non est essentialiter, quia actus est essentialiter posterior potentia, et posterius non est per se ratio distinguendi prius ; igitur nec ibi illud aliud, scilicet de objectis in comparatione ad actus, debet intelligi de distinctione essentiali.

Aliter potest dici quod a quo aliquid habet *entitatem*, ab eo habet *unitatem*, et per consequens *distinctionem*. Causatum igitur sicut habet entitatem a quacumque causa per se, ita unitatem et distinctionem, et etiam quodcumque dependens ab illo, a quo dependet essentialiter ; et maxime verum est hoc, quando dependet ab aliquo tanquam a causa propria, sive termino proprio suæ dependentiæ, quia quando communiter terminat dependentiam ejus et alterius, non ita accipitur unitas ejus et distintio, secundum unitatem et distinctionem talis termini dependentiæ. Nunc autem actus dependet ab objecto tanquam a termino proprio suæ dependentiæ. Concedi igitur potest quod *actus* distinguuntur per *objecta*, sicut per aliqua *extrinseca*, a quibus actus dependet dependentià essen-

quod est objectum voluntatis, et per consequens actus nobilior... Respondeo et dico quod nobilitas non sequitur *rationes* in rebus, sed *existentias* in re. Sed istæ rationes, scilicet *verum* et *bonum*, sunt *rationes* ejusdem rei. Et ideo non debet attendi nobilitas penes nobilitatem eorum, sed ex natura sic existentis. Sed estne ibi nobilitas rationis ita quod una sit nobilior altera? Dico quod nobilitas rationis potest accipi tripliciter.

— *a*) Vel ex nobilitate rei *in se*; et tunc est realiter.

---

tiali et propria: non tamen distinguuntur per illa sicut per formalia *distinctiva*; nec etiam, quod est ad propositum, sicut per terminos relationis inclusæ in actibus. Et cum dicitur quod *absoluta* distinguuntur per *intrinseca*, verum est tanquam per formalia *distinctiva*. Si autem acciperetur quod non distinguuntur per *extrinseca*, concedendum esset, sic intelligendo sicut per *correlativa*, et per se terminos relationis, quia absolutum non requirit extrinsecum et per se correlativum, nec per se terminum relationis; possunt tamen absoluta distingui per aliqua extrinseca, sicut causata per causas proprias, sive per illa ad quæ habent propriam dependentiam in entitate et unitate, et talia sunt objecta respectu operationum. (Quodl. 13. n. 30.)

— *c*) Tertia via est quod non distinguuntur *realiter* ab essentia animæ, nec inter se re absoluta, sed [quod] tantum sunt distincta re relata. — Dico quod intellectus et voluntas non sunt res realiter distinctæ, sed, [quod] potest sustineri quod sunt omnino idem re et ratione, vel quod essentia animæ omnino indistincta re et ratione est plurium operationem sine diversitate reali potentiarum quæ sint: vel *partes* animæ [essentiales], vel *accidentia*, vel respectus ejus... Ista via per rationem improbari non potest.

— *d*) Quia tamen ista via non salvat tot auctoritates sicut potest alia, dico aliter quod potentiæ non sunt res aliæ, sed sunt *unitive* contentæ in essentia animæ. De continentia unitiva loquitur Dionysius (5. de Divinis Nominibus): quia continentia unitiva non est *omnino ejusdem*, ita quod *idem* omnino contineat se *unitive*, nec etiam [est] *omnino distincti*. Requirit igitur unitatem et distinctionem... Non sunt potentiæ idem formaliter, vel quidditative, nec inter se, nec etiam cum essentia animæ; nec tamen sunt res aliæ, sed idem identate. Ideo talia habent talem distinctionem secundum rationes *formales* qualem haberent realem distinctionem si essent res aliæ realiter distinctæ. (Paris. 2. d. 16. q. Unic. nn. 10-18).

— *b*) Secundo in comparatione *ad priora*; et tunc non potest esse nobilitas istarum rationum, scilicet quod una sit noblilior altera, quia *eadem res* habet hujusmodi rationes prioritatis et posterioritatis, ut in Divinis. Et forte in anima est *eadem res* sub ratione *intellectus* et *voluntatis*. Quod autem intellectus et voluntas, ut comparantur ad priora, una ratio ex illis non sit nobilior altera, patet, quia in Divinis habentur Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, et nullus est nobilior altero, nec re, nec ratione, etsi Pater sit prior origine Filio, et Filius Spiritu Sancto.

— *c*) Tertio modo, potest accipi nobilitas istarum rationum ut in comparatione *ad posteriora*, puta ad actus istarum potentiarum *intellectus* et *voluntatis*. Et tunc concludimus nobilitatem potentiarum ex actibus. Et actus voluntatis nobilior est actu intellectus. Et sic concedo quod, comparando ad posterius, una potentia nobilior est altera secundum *rationem*. Et tunc male utitur ratione ad propositum, quia supponit quod debet probare.

21. Affertur prima ratio adversariorum.

PONIT [46] ad hoc duas rationes [47] de quibus miror quod inter eas multa verba miscet, quia alibi sic non facit.

Et est prima ratio sua talis, (et credo eam formare ita fideliter sicut possum) : Beatitudo est primum volitum, ...quia Beatitudo est ultimus finis...; ac-

(46) Paris. 4. d. 49. q. 2. nn. 3-5.

(47) Conf. D. Thomam. 4. d. 49. q. 1. art. 2. et Sum. 1. 2. q. 3. art. 4. et 8. — Notanda sunt verba Subtilis quibus sponte laudat sobrietatem Angelici et perspicuitatem in dicendo : « Miror quod inter [duas rationes] multa verba miscet, quia *alibi* sic non facit. »

tus [autem] voluntatis non potest esse primum volitum. — *a*) Primo, quia nulla potentia potest habere *actum suum* pro *primo* objecto ; aliàs actus *reflexus* esset actus *primus*. Unde intellectus prius habet objectum antequam intelligat se intelligere. — *b*) Secundo specialiter ita : nam, cum actus voluntatis sit respectu finis, nihil aliud est actus voluntatis nisi ordinare ad finem, vel ordinare circa aliquid ordinatum ad finem. Sed tale non habet rationem Finis Ultimi. Igitur actus voluntatis non habet rationem *primi voliti*.

22. Dissolvitur prima ratio adversariorum.

RESPONDEO. Processus erit primo de istis motivis. Et arguo sic contra primum motivum, sive quantum ad primam rationem ejus : quia *finis extra* est simpliciter Ultimum Bonum ; igitur quod est immediatius conjunctum *fini extra*, ut talis, est magis bonum ; et quod est magis bonum, est magis volendum. Sed *velle* simpliciter est *immediatius* Ultimo Bono quam *intelligere*. Igitur, post Primum Bonum, simpliciter *velle* est magis bonum. Confirmatur ratio. Quia illud recta volitione libera est magis eligendum quod actu naturali appetitur quam quod non. Sed volitio est talis, quia *immediatius* unitur [Fini] Ultimo ; igitur *melius* [unitur]. Igitur appetitu libero est recte appetendum. — Item, si voluntas non vult primo suum *velle*, potest tamen velle suum *velle* sicut intellectus potest intelligere se *intelligere*. Quæro igitur tunc : an secundum rectam rationem voluntas vult illud suum *velle* propter *intelligere*, vel propter *velle* ? Non autem vult suum *velle* propter *intelligere*, quia hoc manifeste est [48] contra Anselmum,

(48) 2. Cur Deus homo. c. 1. — Conf. n. 18. supra.

qui dicit quod *velle* est propter *eligere*. Igitur *velle* est propter *velle* et non propter *intelligere*. Igitur *velle* habet magis rationem voliti quam *intelligere* Et, per consequens, recta ratione plus debet velle suum *velle* quam suum *intelligere*.

Per hoc solvitur prima ratio quæ non habet apparentiam. Beatitudo enim *extra* est Primum Volitum *extra*, non *intra*; quia simpliciter Primum Intelligibile est *extra*, et Primum Volibile; non autem Primum Volitum *intra*, sicut nec *intelligere* est primum intellectum simpliciter. Si autem loquaris de Primo objecto quod est citra primum *extra*, tunc dico quod, post simpliciter Primum Ens, primum volitum est ipsum *velle*, vel *amare*, et plus [est volitum] quam *intelligere*, quia IDEO EST INTELLIGERE UT AMET. Et ratio illa non probat plus de intellectu quam de voluntate, et ideo nulla est ratio ad propositum. Debet enim probare quod *intelligere* sit magis *volitum* quam *velle*.

Ex hoc autem apparet quod voluntas non minus vult perfectionem suam propriam, quam sit appetitus alterius perfectionis. Imo magis appetit bonum suum quam alterius, et post bonum suum volitum erit velle se *velle illud*, non autem *ipsum intelligere* erit primum volitum post suum *velle*. Ulterius, ex hoc sequitur quod *velle* non est Ultimus Finis, sed quod erit Ultimi Finis, et cum hoc apparet quod *velle* erit ultimus finis qui erit sub Fine, non autem simpliciter Ultimus Finis.

23. Affertur et dissolvitur secunda ratio.

SECUNDA [49] ratio assignatur ad hoc talis. Beatitudo intrinseca non potest esse per se Finis Ultimus. Igitur Beatitudo intrinseca

(49) Paris. 4. d. 49. q. 2. n. 3.

erit aliquid quod immediate conjungit cum Fine Ultimo, vel Fini Ultimo. Sed actus voluntatis non potest *immediate* conjungere, quia desiderans, vel qui delectatur, non conjungitur. Probo : quia non habens finem, non conjungitur; fini adepto præsupponitur finis haberi. Non enim quia delectatur, vel quietatur in fine, ideo habet eum. Probatio : quia prius convenit intellectui, quia primo habuit ; igitur oportet quod finis primo præhabeatur, et hoc non est nisi per actum *intellectus*, quæ habitio prior est omni quiete et delectatione. Confirmatur hoc per duo exempla. — Primo de pecunia, quæ est finis *extra*, et possessio quæ est finis *intra*, non autem delectatio, quæ sequitur ex pecunia possessa ; et ita est in proposito. Beatitudo est *possessio* per actum *intellectus*, ad quem *sequitur* delectatio in *voluntate*. — Aliud exemplum est de sensu et sensibili. Et eodem modo dicitur. Nam *sensatio* tactus est finis *intra* et *sensibile* finis *extra*. Applica sicut habes *in Summa*, etc.

Ad [50] secundam rationem. Quando dicitur quod Beatitudo intrinseca non potest esse per se Ultimus Finis, sed est aliquid quod immediate conjungit cum Fine Ultimo, aut intelligis quod primo et immediate conjungit de primitate *generationis*, vel de primitate *perfectionis*? Secundo modo, æqualiter est in conjunctione sensus, et in appetitu sensibili. — *a*) Si intelligas de *primitate generationis*, concedo conjunctionem intellectus *priorem* esse generatione conjunctione voluntatis. Sed ex hoc *oppositum* habetur, non *propositum* ; quia *priora generatione, posteriora sunt* [51] *perfectione*. Unde ex

(50) Paris. 4. d. 49. q. 2. n. 6. (51) 9. Metaph. text. 15.

hoc probat ibidem Philosophus actum meliorem esse potentiâ, quia, licet potentia sit prior *generatione*, actus tamen est prior *perfectione*. — *b*) Si autem intelligas de primitate *perfectionis*, non *generationis*, non est verum quod intellectus immediate conjungat cum Fine Ultimo. Imo voluntas sic conjungit prioritate et immediatione perfectionis. Unde hoc argumentum procedit ac si voluntas non haberet *alium actum* quam *passionem tantum* ex habitione, puta, gaudium, vel delectationem. Quod falsum est. Imo voluntas habet alium *actum*, qui est operatio distincta contra *passionem*. Et per istam operationem perfectam conjungitur immediate Ultimo Fini.

Unde dico quod *desiderium* est actus ante *habitionem* ; et, post habitionem finis per intellectum, est alius actus a delectatione quo perfruitur et perfecte conjungitur cum Fine Ultimo plus quam per desiderium, vel per intellectum. Et per hunc *actum* perficitur, sive *perfruitur* voluntas, non autem *patiendo* per gaudium et delectationem, imo per *operationem* voluntatis, ex quo actu *sequitur* delectatio et quietatio. Hoc confirmatur per [52] Anselmum. Dicit quod *voluntas est sola domina, et figit se*, et quod sola voluntas principaliter præmiatur operatione sua, sive sit operatio a se, sive ab objecto. Similiter videtur magis quod *delectatio* sequatur operationem voluntatis quam intellectus, sicut delectatio, quæ est dispositio et passio appetitus sensibilis magis sequitur appetitum quam ipsam sensationem. Unde beatus et miser non æqualiter sentiunt ; imo magis beatus, cum minus tristatur, et alius non.

---

(51) 9. Metaph. text. 15. (52) De Conceptu Virginali, c. 4.

Per hoc patet ad deductionem, quando dicit quod beatus non habet sibi finem conjunctum, *nisi* per actum intellectus, falsum est, quia per voluntatem habet *immediatius*, id est, *perfectius*, ut dictum est. Hæc de rationibus istius Doctoris.

24. Affertur et dissolvitur ratio ex hoc sumpta quod sapientia nobilior sit charitate.

Ex [53] *habituum* comparatione similiter arguunt aliqui. Sicut nobilissimus *habitus* est *sapientia*, igitur actus disponens et generans hunc habitum est nobilior omni alio. Sed actus *intellectus* est disponens ad sapientiam... Antecedens patet ex 6. *Ethicorum, cap.* 8. ubi Philosophus comparat istos habitus. —Ad auctoritatem Philosophi, dico quod Philosophus nunquam distinxit in libris suis ex principiis operandi voluntatis et intellectus in ratione specifica ipsorum, sive intra, sive extra, *intellectum* et *voluntatem*, sed ut sunt unum movens, vel unum principium operandi *a proposito*. Unde aliquando vocavit Philosophus istud principium operandi *prohæresim*, aliquando *propositum*. Et in 3. *Ethicorum* loquitur ut sunt unum principium. Sed de actu *intellectus* pluries loquitur Philosophus quam de actu *voluntatis*, quia nobis est magis manifestus. Et quando [Doctor ille] dicit quod Philosophus non dicit hoc de *habitu*, vel de *actu voluntatis*, dico quod nec contrarium affirmavit. Argumentum autem ab auctoritate negative, non tenet. Sancti vero et Doctores nostri ultra hoc exquisierunt... Contra hoc [enim] [54] arguit

(53) Paris. 4. d. 49. q. 2. nn. 11 et 12.

(54) Ibid. n. 11. — Animus Doctoris circa Philosophorum argumenta, ex una parte, et, ex alia parte, circa doctrinam Scripturæ Sacræ et Sanctorum de re etiam philosophica, patet hoc loco, sicut et supra jam notavimus. (Editor.)

alius Philosophus noster, scilicet Paulus, qui dicit quod [55] *charitas* excellentior est : *Major horum est charitas.* Et [56] Augustinus : *Nullum donum excellentius est charitate.*

Ad hoc respondent aliqui quod dictum Pauli est intelligendum *in via*, quia sic charitas excellentior est sapientia, non autem *in patria.* — Sed contra hoc est Hugo in commento super Angelica Hierarchia, [57] et loquitur ibi de ordinibus Angelicis in patria : *Supremus ordo denominatur a charitate.* Si non sufficit auctoritas Hugonis, est alia probatio, talis. Perfectissimus habitus in una perficit voluntatem secundum capacitatem ejus in via. Sed talis habitus est *charitas.* Igitur perficit animam secundum perfectissimam ejus capacitatem quam potest habere in *via.* Igitur similiter capacitas voluntatis perfectior est in *via* quam capacitas intellectus ; igitur similiter et in *patria*, quia non est alia capacitas hîc et ibi. De isto igitur dico quod videtur mihi absque dubio quod habitus perfectissimus simpliciter in *patria* et in *via* non erit habitus *intellectualis*, sicut nunc est habitus *charitatis* ; quia majoris capacitatis simpliciter est *voluntas* quam *intellectus* hic et in patria.

25. Quod ex comparatione actuum potentiarum voluntas est nobilior.

Ultimo [58] arguunt aliqui hîc ex comparatione *actuum* in habitudine causarum effectivarum, sic. *Efficiens* æquivocum nobilius est *effectu.* Sed intellectus per *actum* suum

(55) 1. Corinth. 13. (56) De Trinit. l. 15 c. 19.

(57) Super illud : *calidum*, et super : *fervidum.*

(58) Paris. 4. d. 49. q. 2. nn. 13 et 14.

est efficiens æquivocum. — Sed contrarium arguo ex eodem medio et majori, sic. Efficiens æquivocum est nobilius suo effectu. Sed voluntas est causa æquivoca motus intellectus *imperando*. Unde Philosophus [59] dicit quod, quando est electio et determinatio circa contraria, fit determinatio per voluntatem, et sic voluntas imperando *determinat* intellectum ad *unum*. Præterea Anselmus [60] dicit quod VOLUNTAS UTITUR OMNIBUS ALIIS POTENTIIS. Igitur videtur habere aliquam causalitatem et efficaciam æquivocam in imperando *actus* earum. Sed de ista efficacia dicetur aliàs. Respondeo igitur quod, si *objectum* intellectus et phantasma habeant causalitatem et efficaciam respectu actus intellectus, vel voluntatis, non tamen *totalem* respectu actus *voluntatis* ; quoniam quandoque fit processus, vel circulus, in causis et effectibus. Si tamen Prima Causa in processu est *naturalis*, vel primus *actus*, totum quidquid postea fit, est *naturale*, dum scilicet durat ille processus. Et nihil erit in potestate agentis, licet possit impediri. Si igitur phantasma movet *naturaliter*, et illud movetur, et discursus erit *naturalis*. Et discursus movet *naturaliter* voluntatem, ita quod omnes alii motus sunt *naturales*. Et, per consequens, in omni actu suo [voluntas] est *naturalis*. Nam sicut discursus movetur naturaliter ab alio, ita movet aliud. SICUT ENIM MOVENS EST MOTUM, ITA ET MOVENS. Est igitur causa partialis. Et hoc non concludit majorem nobilitatem. Tamen argumentum factum pro voluntate : quod sit causa et habeat efficaciam super alios *actus*, bene concludit ; quia, etsi superior causa... non sit totalis causa effectus

(59) 9. Metaph. text. 15. (60) De libertate Arbitrii 19 et 14.

inferioris, tamen in ordine suo est totalis causa superiorum, et simpliciter totalis causa in ordine illo, quia motiva et imperativa. Et similiter superior est causa proxima imperans et applicans eam actui. Certum autem est quod *imperans* est nobilior potentiâ *exequente*. Et, per consequens, *voluntas* nobilior est *intellectu*.

26. Affertur et dissolvitur ratio ex puritate et immaterialitate intellectus assumpta.

ARGUUNT [61] ex *immaterialite* intellectus respectu voluntatis, sic. Illud est purius quod est *immaterialius*. Sed *intelligere* est *immaterialius* quam *velle* ; quia *intelligere* est motus rei ad intellectum, et *velle* e converso, et sic magis *materialis*. Ergo *purior* est actus intellectus quam voluntatis. — Similiter ex eo quod arguitur de materiali, est ad oppositum, et ex his sequitur propositum. Tamen credo quod utrumque sit æque immateriale, vel æque materiale ; et ideo falsum est quando dicitur quod intellectus est *immaterialior*. Et quando dicitur quod ideo *immaterialior* quia est motus rei [62] ad intellectum, dico

---

(61) Paris. 4. d. 49. q. 2. n. 18.

(62) Ultimo arguitur ad oppositum ex ratione perfectionis quam habet intellectus in se, sic. Id est perfectius et nobilius quod habet perfectionem in se quam quod habet perfectionem in tendentia quadam extra se. Sed intellectus habet suam perfectionem in se, quia intelligere est motus a rebus in intellectum, et, secundum Philosophum, *verum et falsum sunt in intellectu* ; voluntas vero tendit in res extra, quia ibidem dicitur quod *bonum et malum sunt in rebus*. — Ex hoc arguo ad oppositum. Illud est perfectius simpliciter quod habet ultimum perfectum modo perfectiori ex parte illius objecti perfecti, id est, in re. Sed, in modo habendi, voluntas habet perfectiori modo. Perfectio enim modo major est in quantum voluntas conjungitur per se isti objecto perfecto, quam sit perfectio in habendo intellectualiter a parte objecti, quia res habet esse

quod ex hoc sequitur manifeste quod intellectus est *ignobilior* voluntate respectu superiorum, utpote respectu Dei et Angelorum, qui sunt nobiliores intellectu nostro. Ex hoc igitur arguo sic. Philosophus, comparando Speciem ad Speciem, arguit sic. Si optimum est nobilius optimo in illo Genere, illud est nobilius et perfectius simpliciter. Si igitur *voluntas* in superiori et optimo Genere intellectualium est nobilior *intellectu*, in quantum voluntas actu suo movetur ad volendum et diligendum superiora intelligibilia, et terminatur ad ea magis quam *intellectus*, qui non movetur nec ad superiora, nec ad inferiora, sed ad ipsum omnia intelligibilia terminantur : cum *intellectus* noster sit minus nobilis in Genere intelligibilium, igitur *voluntas* simpliciter est nobilior intellectu. — Ad illud [igitur] de *immaterialitate* intellectus, nihil est ; quia utrobique est eadem abstractio respectu

---

diminutum in intellectu, in re autem habet *esse perfectum*. Dico tamen quod neutra ratio concludit, nec de voluntate, nec de intellectu. Nam utraque potentia habet in se objectum, scilicet Deum, per illapsum, et utraque habet in se aliquam formam formaliter et operationem, et utraque potentia habet objectum per se existens extra, circa quod operatur, et ideo non est magnum quid de ista operatione, etc. Unde dico quod omni modo ita suam perfectionem habet intra et extra voluntas, sicut intellectus, et e converso.

Ad auctoritatem Philosophi de *vero* et *falso*, quod sunt in intellectu, et *bonum* et *malum* in rebus, dico quod *verum* et *falsum* sunt in intellectu, non tamen discursivo modo. Sed quod *verum* et *falsum* solum possint esse in anima, verum est de re cognita cognitione *abstractiva*, non autem de re cognita cognitione *intuitiva* extra. Quod enim in tali cognitione intuitiva non sit res præsens tunc, est contradictio in dicto. Sed, sicut *verum*, et *falsum*, et de *re intuitiva* sunt extra terminative et intra in intellectu, id est in actu intellectionis, sic *bonum* et *malum* sunt extra in rebus et cum hoc sunt intra in actu volendi ; quia operatio voluntatis est in voluntate sicut intellectio [est] in intellectu ; et sunt in objecto terminative. **(Paris. 4. d. 49. q. 2. n. 19.)**

ejusdem objecti, [scilicet *veri* et *boni*]. Igitur utraque est æque *immaterialis*.

Item arguunt ex *puritate* intellectus ; quia in actu intellectus nullo modo includitur ratio malitiæ. Actio enim *intellectus mali* non est *mala*. Sed voluntas non est ita pura a malitia, quia actio *malæ voluntatis* essentialiter est *mala*. Igitur *intellectus* est nobilior *voluntate*. — Sed contra hoc arguo ex his ad oppositum, sic. Illud nobilius et perfectius est cujus *corruptio* est *pejor*. Sed actus *voluntatis* est talis respectu actus *intellectus*. Nam corruptio actus *intellectus* non est mala... Ad rationem igitur de puritate intellectus, respondeo quod actio intellectus non dicitur mala, quia non est in *potestate* intellectus eligere intellectionem. Et hoc est *imperfectionis*. Sed ex voluntatis perfectione est quod actus suus possit esse malus et impurus, quia tamen ex debitis circumstantiis ad voluntatem pertinet elicere actum debite circumstantionatum ; aliter circa quodcumque objectum malum passum [pertinet] habere actum bonum voluntatis, scilicet *nolle*. Sed intellectus non habet de se actum in malum formaliter et elicitive nisi *imperatum* a voluntate.

27. Quod ratione interdependentiæ voluntas est nobilior intellectu.

ARGUITUR [63] adhuc quod *intellectus* sit nobilior *voluntate* ex ratione *dependentiæ*, sic. Illud est nobilius quod est *independens* quam quod dependet. Sed *voluntas* dependet ab *intellectu* in actu volitionis, et non e converso. Igitur intellectus est perfectior voluntate.

Sed contra hoc arguo ex eodem medio, sic. Se-

(63) Paris. 4. d. 49 q. 2. n. 17. — 9. Metaph. text. 15.

cundum Philosophum, illa quæ sunt posteriora generatione, sunt *perfectiora* ; et posteriora generatione *dependent* ex prioribus. Sed voluntas, quoad actus suos, est *posterior* intellectu. Igitur in intellectu quoad actus suos dependet ; et ordinatur ad voluntatem sicut ad aliquid perfectius eo. Et ista ratio concludit propositum. — Ad rationem. Cum dicitur quod illud est *nobilius* quod est *independens*, concedo. Et, quando additur [ab eisdem] quod intellectus est absolutior voluntate, quia Deus posset separare actus intellectus ab actu voluntatis, non tamen e converso, dico [64] quod HOC EST DUBIUM : SI DEUS DE POTENTIA ABSOLUTA POSSET FACERE ACTUM VOLUNTATIS SINE ACTU INTELLECTUS. Tamen dico quod hoc argumentum non valet, quia ista dependentia [voluntatis ab intellectu] non est a *perfectiori*, sed a *priori*. Exemplum est de materia et forma ; quia, secundum [65] eos, materia non potest fieri sine forma de potentia Dei absoluta ; ita quod materia prior est, non tamen magis independens, imo minus [independens] eo quod dependet a perfectiori, scilicet forma. Similiter ad exemplum de *Qualitate* et *Quantitate* ; quia, secundum istos, Deus non potest facere albedinem sine *Quantitate* de potentia absoluta ; tamen e converso *Quantitas* potest fieri sine *Qualitate*. Igitur *Quantitas* minus dependet a *Qualitate*, respectu Divinæ operationis, quam e converso. Et tamen *Qualitas* est simpliciter perfectior *Quantitate*. Et eodem modo potest argui de intellectu et voluntate.

(64) Quare hoc movet Doctor dubium de inseparabilitate actus voluntatis ab actu intellectus? Quia non ponit inter voluntatem et intellectum, sicut et inter intellectum voluntatemque et essentiam animæ, nisi distinctionem formalem. (Editor).

(65) Conf. Præparat. Philosoph. l. 8. n. 13.

28. Quod voluntas est nobilior intellectu ratione eligentis et eligibilitatis.

SIMILITER [66] arguitur de *eligente* et *eligibilitate*. Illud enim est *perfectius* quod est *eligibilius* sine alio; sed *intellectio* est *eligibilior* sine volitione, quia non erit tunc ibi nisi appetitus naturalis si volitio esset sine intellectione sicut inclinatio Gravis ad centrum.

Sed arguo ad oppositum eodem modo, scilicet ex eadem majori et opposito minoris quæ erit ista. Simpliciter est eligibilior volitio et electio sine intellectione, quam intellectio sine volitione. Probatio hujus majoris dupliciter est.

— *a*) Primo sic. Illud est *eligibilius* simpliciter quo habens est simpliciter *bonus*, quam illud quo non : sed *velle* est quo habens est simpliciter *bonus*, non autem *intelligere*, per [67] Augustinum : *Neque*, inquit, *quisquam bonus, quia bonum scit, sed quia bonum vult*, vel bonum diligit.

— *b*) Alia probatio majoris. Illud est simpliciter *eligibilius* cujus oppositum est *odibilius* ; sed tale est *odire Deum* ; quod est essentialiter odibile et nullo modo eligibile, quia malum, quod est ex ignorantia contraria intellectioni, non est ita odibile. *Odire* autem Deum, qui est actus contrarius volitioni et delectationi, est simpliciter *pessimus* actus, solus sine quocumque alio actu intellectionis. Igitur, etc.

Eodem modo potest argui ex oppositis contradictorie. Habito eo quod sufficit ad *amare*, tenetur quis ad eliciendum actum *amandi* ; et fit vituperabilis et peccat quando cogitat, vel intelligit, si non

(66) Paris. 4. d. 49. q. 2. n. 15.
(67) 11. de Civitate Dei. cap. 28.

diligit. Sed, habito eo quod sufficit ad *intelligendum*, non est vituperabilis, nec peccat aliquis si non eliciat intellectionem. Igitur *velle* et *diligere* est simpliciter melius quam *intelligere* et perfectius, quia *non diligere*, ut dictum est, magis est vituperabile quam *non intelligere*. Unde dico quod istæ rationes concludunt pro *voluntate*, quod sit nobilior *intellectu*.

29. Afferuntur auctoritates in contrarium et explanantur.

Objicitur : — *a*) Philosophus [68] dicit [69] quod Beatitudo, sive felicitas, consistit in speculatione *sapientiæ*, quia in hoc sumus maxime similes diis, et ideo [70] probat ex intentione quod nulla operatio virtutis competit eis, quia tales operationes non sunt in Deo nisi sapientiæ *speculatio*. — [Respondeo]. Quando [71] dicitur quod *felicitas consistit in speculatione sapientiæ*, jam solutum est supra, de *habitibus* intellectus et voluntatis, quis eorum sit nobilior et perfectior, quia charitas [est talis]. Et quare Philosophus expressius loquitur de actu et habitu intellectus quam voluntatis ? Quia est nobis magis manifestus.

— *b*) Philosophus [72] : *Felicitas est bonum per se subsistens sufficiens* ; sed *maxima* sufficientia est in actu *intellectus*. Unde [73] dixit Philippus : *Domine ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.*

Ad [istud], quando dicitur quod « visio per se est sufficiens » secundum illud Joannis de Philippo, qui dixit : *Domine, ostende nobis Patrem, et sufficit*

(68) Paris. 4. d. 49. q. 2. n. 1. (69) 10. Ethicor. et primo.
(70) 10. Ethicor. cap. 10. (71) Paris. 4. d. 49. q. 2. n. 21.
(72) Primo Ethicorum. cap. 10. (73) Joan. 14.

nobis, dicendum quod istud *sufficere* potest habere plures sensus. — Primo sic. Sufficit nobis ut ostendatur, quia non ostenditur Deus Pater nisi cum sufficientia ; non tamen intelligitur quod sufficiat ostensio. — Vel aliter potest dici quod discipuli viderant Jesum, ut hominem, et non viderant ut Deum ; ideo sufficit, inquit, nobis ut ostendas Patrem, quantum ad *instructionem* nostram in fide quam prædicasti nobis. Et erant carnales et ignorantes in fide ; sed non propter hoc sequitur : igitur sufficit nobis quantum ad *perfectam Beatitudinem*, sicut ratio concludebat.

— *c*) Augustinus [74] dicit quod *summa merces est visio Dei*, et multæ aliæ auctoritates Augustini sunt ad hoc. — Contra. Augustinus [dicit] : *Beatus est qui habet quidquid vult, et nihil mali vult.* Si enim aliæ potentiæ animæ haberent quidquid competit eis, tamen per hoc voluntas non habet quidquid vult ; igitur in actu *intellectus* non erit *ultimata* perfectio Beatitudinis. Item, Augustinus dicit quod *summa merces est inhærere Deo*, hoc est *fruitio* per amorem. — Ad illud Augustini quod *visio est summa merces*, dico quod visio est summum præmium potentiæ præmiatæ hoc præmio. Sed non sequitur : igitur visio est summum præmium hominis, sicut dos corporis est summum bonum et præmium corporis, non autem hominis. Et quando dicitur quod *visio est tota merces*, verum est : tota merces *intellectus* ; sed de toto *homine* non habent auctoritatem quod visio sit tota merces.

— *d*) [Attamen quod] Beatitudo simpliciter et per

(74) 1. de Trinit. cap. penultimo. — 13. de Trinit., cap. 5. — Primo, de doctrina Christi, post medium, sive cap. 6.

se consistat in actu *intellectus*, videtur quod sic : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te*. etc. — [Respondeo] : Quando dicitur quod *hæc est vita æterna*, dico (sicut supra [75] in alia quæstione dixi) quod sine glossa actus intellectus, sive cognitio, est vita, et secundum Philosophum, et secundum Commentatorem ibidem. Et *amatio* similiter est vita et, si est æterna, est vita æterna. Et veritas similiter æterna est vita æterna.

— *e*) Sed quid est perfectius vita? Dico quod *volitio*, sive *dilectio*, est simpliciter vita æterna, beata et perfecta. Sed dicis quod hoc non est in Evangelio. Et ego diço quod intellectio sit vita æterna sine dilectione, hoc non dicitur in Evangelio. Unde dico quod *hæc est vita æterna ut cognoscant te*, inhærendo cum amore perfecto. Similiter dicunt hoc Sancti de laude... [Ergo] [76] si dicas : *Hæc est vita æterna*, hoc est : *Beatitudo*, concedo. Sed *diligere* Deum ita est Beatitudo sicut *intelligere* et cognoscere, sive videre. Et tunc ratio nihil facit pro eis. Igitur sicut tu glossas : *videndo te*, similiter ita glosso ego : Hæc est vita æterna ut cognoscant te : id est *diligendo te*. Et ad litteram ita debet exponi Evangelium. Nec est extorta expositio secundum hoc magis quam secundum illud quod tu dicis.

Dico [77] igitur ad quæstionem quod Beatitudo simpliciter est essentialiter, et formaliter, [et ultimate] in actu *voluntatis* quo simpliciter et solum attingitur Bonum Optimum quo *fruatur*.

(75) Conf. *Præparat. Philosoph.* l. 9. n. 18. — 12 Metaph. text. 39.

(76) Par. 4. d. 48. q. 2. n. 6. (77) Par. 4. d. 49. q. 2-20.

30. Quod in solo actu fruitionis consistit felicitas

Augustinus : [78] *Beatitudo est frui ummo Bono.* Sed actus fruitionis est in *sola voluntate.* — Respondeo ad quæstionem, circa quam pono duas conclusiones. — *a*) Prima est quod in *solo actu* fruitionis consistit Felicitas. — *b*) Secunda, quod Felicitas non consistit *in omni* fruitione, sed in aliqua tantum, et in aliqua non.

— *a*) De prima, ostendo quod Felicitas sit in *solo actu* fruitionis...

1. Quis actus voluntatis dici debeat fruitio.

In genere enim est duplex actus voluntatis, scilicet *velle* et *nolle* (excludendo delectationem, de qua dictum est aliàs). Unde voluntas per actum *positivum* scilicet *velle*, respicit per se Bonum ; et per actum oppositum, id est *nolle*, respicit bonum per accidens ; sicut intellectus per *intelligere* respicit verum per se, et falsum per accidens. Ulterius *velle* bonum *per se* est dupliciter. — *a*) Vel propter bonum *voliti*, et hoc *velle* pertinet ad *amicitiam*. — *b*) Secundo, propter bonum *volentis*, et iste actus volendi est *velle concupiscentiæ.* Sic igitur in genere est duplex actus voluntatis, scilicet *nolle* et *velle*. Et *velle* subdistinguitur in velle amore *concupiscentiæ*, et velle amore *amicitiæ*. Et hoc ultimum *velle* tantum est *frui*, scilicet INHÆRERE ALICUI OBJECTO PROPTER SE, NON PROPTER BONUM VOLENTIS, SED IPSIUS [79] VOLITI.

---

(78) Paris. 4. d. 49. q. 4. n. 1.— August. 1 de Doctrina Christiana, ultra medium.

(79) Sed objicio contra hoc, scilicet [objicio] contradictionem dictam, quia, secundum Augustinum, *appetitus inhiantis*, sive *desiderium absentis, fit amor fruentis.* (9. de Trinit. cap. ult.) Sed amor inhians est amor *concupiscientiæ.* Igitur amor fruens

2. Quod fruitio non est in actu voluntatis, qui est nolle

Supposita igitur divisione, et procedendo de membris distinctionis, dico quod Beatitudo non potest esse in actu voluntatis qui est *nolle* ; quia talis actus non habet pro proximo et per se objecto nisi ipsum *malum*. Bonum autem est objectum remotum ipsius, et per accidens. Præterea, Beatitudo, sive actus beatificus formalis, est primus actus voluntatis ; *nolle* vero non habetur in voluntate nisi mediante *velle*. Et hoc tanquam per actum elicitum, vel saltem per habitum inclinantem. Unde Anselmus [80] dicit quod, quando quis non vult tenere aliquid nisi propter aliquod, nec nisi propter aliud vult deserere, et magis vult aliud, quod non potest habere, nisi deserat quod tenet. Tunc *velle* deserere prius est quam *nolle* tenere. Et ponit exemplum de avaro. Avarus namque cum vult tenere nummum, et quia vult panem quem nequit habere nisi nummum det, prius vult dare, id est deserere nummum, quam non velit tenere. Non enim ideo vult dare quia non vult tenere ; sed ideo non vult tenere, quia ut panem habeat, necesse habet dare. Sic igitur patet quod *velle* est primus actus, et *nolle* semper præ-

succedens illi, similiter erit amor concupiscentiæ. — Respondeo quod viator habet duplicem actum, sive appetitum in voluntate ; unum, quo vult *alteri* bene esse, et alium quo vult *sibi* bene esse. Deus autem est hîc objectum volitum ; nihil autem est in objecto volito sibi futurum propter *velle* meum, sed tantum est aliquid *mihi* futurum, et ideo desidero tantum istud objectum *mihi*, non *sibi*, et ita amor inhians concupiscentiæ fit amor fruens alicujus, scilicet *ejus* qui fruitur, non *boni* quo fruitur ; et tunc verbum Augustini debet construi sic : *fit amor fruentis*, id est, ejus qui fruitur, et sic est, quod *appetitus inhiantis fit quidem amor fruentis*, id est, inhiat perfectius frui, cui succedit fruitio, qui est amor amicitiæ. (Ibid.)

(80) De Casu Diaboli. cap. Credo. 3.

supponit aliquod *velle*, et, per consequens, Beatitudo non erit in *nolle* aliquid.

3. Quod fruitio non est in velle, ut est actus concupiscentiæ.

Loquendo autem de *velle*, ut est actus *concupiscentiæ* quo amo Deum ut bonum *mihi*, dico quod non est in tali actu Beatitudo ; quia talis actus potest esse inordinatus, et peccatum mortale. (Et credo quod illo peccato peccavit Angelus.) Unde, nisi justitia refrænet, erit *summa perversitas* secundum Augustinum [81] *uti fruendis*. Et ideo dico quod iste actus, qui est *velle* amore *concupiscentiæ*, non est bonus, nisi ex circumstantia. Sed Beatitudo non potest esse in aliquo actu qui ex sua ratione formali non est *optimus* ; quia actus beatificus, ex hoc quod unit Bono et Optimo, formaliter est optimus.

4. Quod fruitio poni debet in velle amicitiæ.

Si autem loquamur de *velle* amore *amicitiæ*, quo vult *sibi* bene esse propter bonum *voliti*, sic dico quod talis actus volendi est bonus ex se formaliter ex illo solo objecto quo vult frui, et non potest esse actus malus in volendo illud. Confirmatur hoc, quia amore *commodi* non potest aliquis juste velle.

Ex hoc arguitur : quod competit superiori, in quantum superius est, perfectius est quam illud quod sibi competit in quantum est commune cum aliis ; sed affectio justitiæ, sive illud quod convenit alicui secundum affectionem *justi* tantum, convenit superiori secundum quod superius est, scilicet voluntati in quantum *liberæ*. Affectio autem *com-*

(81) Lib. 83. qq. quæst. 30.

modi est communis omni appetitui cognoscitivo, non in quantum *liber*, quia sic non conveniret non habenti libertatem. Igitur perfectior est affectio *justitiæ* quam *commodi*, sive *concupiscentiæ*. In perfectiori autem affectione est Beatitudo. Igitur, etc.

Item, ex *objecto* potest argui sic : Affectus *amicitiæ* tendit in Deum, in quem tendit affectus *concupiscentiæ* ; sed tendit modo diverso, quia af-affectus *justitiæ* tendit in illud objectum sub ratione *absoluta* in se, id est, in objecto. Sed affectio *commodi* tendit in idem objectum ut *bonum sibi*. Igitur imperfectior est affectio *commodi* quam *justi* et, per consequens, non erit Beatitudo nisi in affectione perfectiori. Sic igitur patet prima conclusio, quod Beatitudo non est nisi in *solo actu* fruitionis qui est actus voluntatis ; non autem in actu voluntatis qui est *nolle*, nec in actu voluntatis qui est *velle* amore *concupiscentiæ*. Igitur restat quod sit in actu voluntatis, qui est in *velle amicitiæ*.

5. QUOD FRUITIO DICITUR BEATITUDO EX HOC QUOD OBJECTUM, AMORE AMICITIÆ DILECTUM, EST VISUM ET SUFFICIENTER APPROXIMATUM.

Secundo [82] principaliter ostendo quod Beatitudo non est *in omni actu* fruitionis ; quia actus fruitionis potest competere viatori, licet non habeat objectum *præsens*. Ratio enim fruitionis est in hoc quod voluntas inhæret alicui objecto *propter se*, et hoc per *velle*, sive per amorem *amicitiæ* qui potest esse de objecto *absente*. Beatitudo ergo non est in omni actu fruitionis... Alio modo potest dici quod, ex quo objectum est visum et sufficienter approximatum, videtur quod possit *frui*... Nam gradus qui est Beatitudinis, ut Beatitudo, est ex

(82) Paris. 4. d. 49. q. 4. nn. 6 et 11.

perfecta *visione* et ex perfecte *charitate*; in qua consistit perfecta *fruitio* quæ est Beatitudo.

6. Qua ratione fruitio distinguatur contra usum, et frui contra uti.

Quando [83] dicitur quod Beatitudo est perfectio hominis beati, dico quod Beatitudo est duplex. Quædam *formalis* [est], et quædam *subjectiva*. Beatitudo *formalis* est quæ est perfectio conjungens Optimo Fini. Sed Beatitudo *subjectiva* et *objectiva* est ipse Deus. [Ponamus quod] voluntas actu elicito amat Deum. — *a*) Aut igitur propter *aliud* [amat Deum]; et tunc *utitur* [Deo], et ita est perversa. — *b*) Aut [amat Deum] propter *se*; tunc *fruitur* [Deo] ex definitione *frui*. Et sic *frui* est *actus*... Ex his ultra [84], actus assensus boni *propter* se est *actus* perfectus: actum autem perfectum consequitur *delectatio*. Ergo *actum* volendi bonum *propter se* consequitur aliqua *delectatio*. Habemus igitur ad propositum quatuor distincta: — *a*) actum *imperfectum* volendi bonum *propter aliud*, qui vocatur *usus*; — *b*) et actum *perfectum* volendi bonum *propter se*, qui vocatur *fruitio*: — *c*) et actum *neutrum*, [scilicet] imperandi intellectui ut inquirat quale illud bonum sit et qualiter volendum; — *d*) et *delectationem* sequentem actum.

Cui scilicet istorum conveniat istud nomen *frui*? Sicut potest colligi ex auctoritatibus loquentium de isto vocabulo *frui*, planum est quod *fruitio* non est actus *neuter*, nec actus *usus*. Sed tantum est altercatio de actu *perfecto* et de *delectatione* consequente actum perfectum.

(83) Paris. 4. d. 49. q. 1. n. 9.

(84) Ox. 1. d. 1. q. 3. nn. 2 et 3.

7. An fruitio distinguatur contra delectationem.

Responsio. Aliquæ auctoritates videntur dicere quod *frui* est *actus perfectus* [amoris] tantum; aliquæ quod [*frui* est] *delectatio* tantum: aliquæ quod includit *utrumque.* Et tunc [*fruitio*] non significat aliquod *ens per se unum*, sed unum aggregatum ex duobus entibus ut *ens* [*unum*] *per accidens... Delectatio*[85] [enim] est adveniens *operationi.* Ergo est sicut accidens ejus. Sed Beatitudo essentialiter consistit in operatione... Nec[86] hoc est inconveniens quod unum nomen significet multa, quia Ilias (secundum Philosophum) potest significare totum bellum Trojanum.

8. Refertur opinio dicentium quod fruitio sit tantum actus charitatis perfectus.

Quod [*fruitio*] tantum sit *actus* [charitatis perfectus], videtur illa auctoritas Augustini[87] dicere: *Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui.*

Perversio, vel perversitas est formaliter in actu voluntatis *elicito*, non in *delectatione*: quia *delectatio* non est prava nisi quia *actus* est pravus, nec *delectatio* est in potestate *delectantis* nisi quia *actus* est in potestate *agentis.* Peccatum autem, in quantum peccatum, est formaliter in potestate peccantis. Hoc etiam videtur manifeste dicere Augustinus: *Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam.* Ista etiam inhæsio videtur esse per potentiam motivam inhærentis sicut in corporibus, a quibus

(85) Oxon. 4. d. 49. q. 7. n. 1.

(86) Oxon. 1. d. 1. q. 3. n. 3. — 7. Metaphysic. text. com. 13.

(87) 83 *Quæstionum.* quæst. 30. — 1. de Doctr. Christ., cap. 4.

translatum est hoc nomen *inhærere*. Inhæsio [88] est virtute inhærentis. — Sed ista ratio non concludit. Procedit enim ac si objectum non possit esse *efficiens* et *finis* delectationis, et solvi habet a tenente, in quarto, delectationem esse de essentia Beatidudinis.

9. Refertur opinio tenentium quod frui sit tantum delectatio.

Quod autem *frui* sit tantum *delectatio*, videtur dicere illa auctoritas Augustini [89] : *Hoc est enim plenum gaudium nostrum quo amplius non est, frui Trinitate*. Si non retorqueatur ista auctoritas ad causalitatem, vel ad alium intellectum quem non sonant verba, gaudium est *formaliter delectatio*. Similiter et in quæstione præallegata : *Frui dicimur ea re de qua capimus voluptatem*. Si sit locutio per identitatem, vel quasi definitio, tunc capere voluptatem est *frui* essentialiter.

10. Quod frui accipiatur pro actu scilicet amoris perfecti simul et pro delectatione consequente actum.

Quod autem *frui* accipiatur pro utroque, pro *actu* scilicet et *delectatione* simul, probatur ex definitione illa de *frui* : *Fruimur* [90] *enim cognitis in quibus voluntas ipsis propter seipsa delectata conquiescit*. Ad *actum* enim pertinet cum dicitur *fruimur cognitis*, quia actui voluntatis præsupponitur actus intellectus in objectum cognitum. Sed post subdit : *In quibus voluntas*, etc. Quod, si

(88) Similiter inhæsio alicui propter se non videtur esse per delectationem, quia delectationis causa *efficiens* et non *finalis* videtur esse *objectum* delectabile. Et ita non tendit delectans in objectum propter se. (Ibid.)

(89) 1. de Trinit. cap. 10. in fine. — 83 Quæst. in 30. quæst.

(90) De Trinitate. l. 10. c. 10.

delectatio acciderit *fruitioni*, non deberet poni in ejus definitione. Similiter si ponatur ad Beatitudinem pertinere essentialiter *actus* et *delectatio*, tunc omnes auctoritates quæ dicunt *frui* esse summum præmium, vel Beatitudinem nostram, dicunt eam includere *utrumque*, et actum et delectationem. Illam minorem dicit illa [91] auctoritas : *Hæc summa merces est ut ipso perfruamur.*

11. Utrum ponendum sit ad Beatitudinem pertinere essentialiter non solum actus amoris, sed et delectio, ita quod frui sit essentialiter delectari.

Quod autem sit magis proprium significatum vocabuli [*frui*], difficile est probare. Tamen aliquo modo potest conjici ex usu vocabuli. Istud enim vocabulum *frui* construitur cum ablativo significante objectum ex vi transitionis, qualis constructio appropriatur verbis significantibus *actum*. Non autem construitur cum objecto in ablativo ex vi causæ, qualis constructio debetur *passionibus* significatis per verba pure passiva. Non enim ita dicitur *fruor in Deo*, sicut dicitur *delector in Deo*, vel *Deus delectat me*, sed dicor *frui Deo* transitive, sicut dicor *amare Deum*, et istud videtur esse magis proprium significatum vocabuli. Sed de vocabuli significato non est contendendum, quia, secundum Augustinum [92], *cum res constat, non est vis facienda in nominibus.* Res autem constat quod voluntas habet *triplicem* actum, et quartum, puta *passionem* consequentem. Et patet quod duobus actibus nullo modo convenit hoc nomen *frui*. Sed pro altero aliorum duorum et pro ambolus simul, videntur aliqui uti isto vocabulo, et tunc erit

(91) De Doctrina Christiana. l. 1. cap. 30.

(92) 1. Retract. cap. 14, quoad sensum.

nomen *æquivocum*. Vel, si est *univocum*, oportet auctoritates quasdam exponere quod loquuntur *causaliter*, vel *concomitanter*.

Est [93] autem quædam opinio : quod *delectatio* est de *essentia* Beatitutinis... Sed hanc opinionem non sequor, quia videtur mihi oppositum probabile. Licet ista etiam sit probabilis et rationabilis, alia tamen opinio est mihi probabilior, scilicet quod *delectatio* non sit de essentia Beatitudinis.

12. Quod in fruitione, seu Beatitudine, delectatio sit sicut accidens ejus.

Respondeo. Hîc [94] est supponendum, sicut ostensum est, quod *delectatio* realiter differt ab *operatione*. Et tunc ad quæstionem... : Delectatio est adveniens operàtioni. Ergo est sicut accidens ejus. Sed Beatitudo essentialiter consistit in operatione. Ergo... Nihil [95] [enim] est de essentia Beatitudinis nisi quod pertinet ad potentiam et ad operationes illius ; sed *delectatio*, vel *gaudium*, non sunt *operationes*, sed *passiones* advenientes et consequentes.

Dico ergo [96] quod, stricte accipiendo *Beatitudinem*, *delectatio* non est de essentia ejus, quia [delectatio] est *passio*. Beatitudo autem consistit in *operatione*.

Dico [97] igitur ad quæstionem quod *delectatio* non est de *essentia* Beatudinis ; nec Beatitudo est delectatio voluntatis. Voluntas tamen potest dupliciter considerari ; — *a*) vel prout est *activa* actus sui; — *b*) vel prout est *passiva*, non in quantum reci-

(93) Paris. 4. d. 49. q. 6. nn. 2 et 3.

(94) Oxon. 4. d. 49. q. 7. n. 2. et n. 1.

(95) Par. 4. d. 49. q. 6. n. 1. (96) Ox.. 4. d. 49. q. 7. n. 4.

(97) Paris. 4. d. 49. q. 6. n. 4.

pit actum, sed in quantum est receptiva passionum spiritualium de quibus passionibus loquitur Augustinus [98], ubi omnes passiones voluntatis reducit in amorem. Voluntas igitur utroque modo accepta, sive ut *activa* et *elicitiva*, sive ut *passiva*, perficitur *ultimato*. — *a*) Nam voluntas primo modo dicta perficitur *ultimata operatione*. — *b*) Similiter secundo modo dicta perficitur *passione ultimata*. Et sic quilibet perficitur *ultimato* in suo ordine. Et sic delectatio *concomitatur* Beatitudinem, quæ est operatio.

Et gaudium, sive delectatio, quæ est passio, magis *concomitatur* Beatitudinem quam securitas ; quia delectatio, sive gaudium, est in eadem potentia cum Beatitudine, quia est in concupiscibili. Unde *delectatio* quietat voluntatem, ut est susceptiva *passionum*, sicut *fruitio* perficit voluntatem ut est susceptiva *operationum*. Securitas autem passio non est in virtute concupiscibili, sed irascibili, quia sequitur spem.

13. Referuntur et dissolvuntur rationes adversariorum.

[Dicitur] [99] quod *delectatio* est de essentia Beatitudinis, quia, si esset aliud realiter a Beatitudine, Deus posset separare unum ab altero. Et sic aliquis posset esse *beatus* et *non* gaudens, nec complacens sibi in illa. Quod videtur absurdum. — Ad primum argumentum alterius opinionis..., dico quod eodem modo per istud posset argui quod *fruitio* potest esse sine *visione* ; quia Deus de potentia absoluta potest separare unum ab altero, et tunc erit aliquis *beatus* sine *visione* et e converso. Similiter potest causare *visionem* in Angelo sine *fruitione* ; et tunc erit beatus in

(98) De moribus Ecclesiæ. l. 1. c. 15
(99) Paris. 4. d. 49. q. 6. nn. 2 et 8.

sola visione quantum ad illum actum, si tamen Beatitudo consistit in visione. Dico igitur quod, si *delectatio* separetur a *fruitione*, adhuc remaneret beatus ; sed non haberet omnia quæ requiruntur ad Beatitudinem, scilicet consequentia ad eam ; haberet tamen necessaria et prima. Sic igitur dico quod, de potentia absoluta Dei, potest esse aliquis *beatus* sine *delectatione*.

[Arguitur] : Pro [100] isto potest adduci Philosophus... Probat [enim] quod *felicitas* sit in *delectatione* et non in *operatione*, quia *omnes appetunt operationem* [101] *propter delectationem*. — Contra. Dicit [102] Philosophus : Multa appeteremus etiamsi *delectationem* non haberemus, ut scire, recordari et virtutes. Et ideo non est operatio propter delectationem, sed magis e converso, ut ipse ait ibidem. NON ENIM LABORAMUS UT QUIESCAMUS, SED QUIESCAMUS UT LABOREMUS... Multas [103] operationes appeteremus etsi nulla delectatio sequeretur, sicut patet de actibus virtutum quos frequenter non exercemus propter delectationem ; sed delectatio est solum propter operationem.

Addo [104] unam rationem. Pœna essentialiter est tristitia. Igitur essentialiter *præmium* erit *gaudium*. Antecedens patet ; quia omnem actum voluntatis voluntas elicit voluntarie et delectabiliter. Et nihil tale potest esse pænale, quia omnis actus, præter tristitiam, est voluntarius et delectabilis, reflectendo se super actum. Sicut enim *volens* volo me *nolle*, ita *nolens* nolo me *velle* aliquid. Sed nullum *voluntarium* potest esse *pœnale*. Igitur essentialiter et formaliter præmium non videtur esse nisi gau-

(100) Par. 4. d. 49. q. 6. n. 2. (101) Ethicor. 10. cap. 1 et 2.
(102) Ox. 4. d. 49. q. 7. n. 3. (103) Par. 4. d. 49. q. 6. n. 3.
(104) Paris. 4. d. 49. q. 6. nn. 2 et 9.

dium et delectatio, vise actus delectabilis. — Nego consequentiam; quia non est simile, eo quod nihil est pœna nisi pro quanto est involuntarium ; præmium autem nihil est nisi voluntarium. Pœna igitur non potest esse actus voluntatis; quia omnis actus voluntatis, sive sit *nolle*, sive *velle*, semper est voluntarius. *Præmium* autem semper est actus voluntatis, et sic est in *actu*. Non igitur est *passio*, nec in passione. Omnis autem *pœna* est *passio*, quia tristitia, vel cum tristitia.

[Dices] : Sed, si arguatur de miseria, tunc magis apparet argumentum. Quia illa essentialiter opponitur Beatitudini ; sed miseria essentialiter non est nisi tristitia. Igitur *præmium*, vel Beatitudo est essentialiter *gaudium*. Igitur delectatio est de essentia Beatitudinis. — Respondeo negando antecedens ; quia *miseria* non est essentialiter *pœna*, vel tristitia; sed est essentialiter *culpa*, et SOLA CULPA FACIT HOMINEM MISERUM. Et, si dicas quod miseria est essentialiter tristitia, dico quod non est nisi ratione culpæ. Sed culpa est *mali velle*. Sic, per oppositum, *præmium* erit *bene velle* in operatione. Et sic bonum *commodi* potest esse voluntarium et præmium maximum Beati et maxime gaudium sibi.

[Dices] [105] secundum Augustinum : *Gaudium, de Te* [106] *erit beata vita.* — [Respondeo] : Quando arguitur de Augustino quod gaudium de Deo erit beata vita, dicendum quod gaudium et delectatio quædam vita est, sicut omnis passio spiritualis. Unde in vita beata *gaudium* et *fruitio* erunt simul. Et sic intendit Augustinus quod gaudium erit vita beata, scilicet cum fruitione quam consequitur gaudium et delectatio.

(105) Paris. 4. d. 49. q. 6. nn. 1 et 5. (106) Confess. l. 10. c. 22.

[Arguitur] : *Beatitudo* est Bonum Ultimum ; sed *delectatio* est tale bonum, quia alia quærimus propter delectationem, ipsam autem delectationem quærimus propter se. *Gaudium* autem est *delectatio*. Igitur, etc. — Dico quod nunquam quietatio *in se* est per quietationem *in alio*. Unde dico quod creatura nunquam quietatur in se per delectationem, quia delectatio non habet in se formaliter quietationem nisi per operationem. Et ideo solum per operationem potest aliquis quietari in Ultimo Bono. — Quando dicitur quod Beatitudo essentialiter unit Bono Ultimo, dicendum quod non omne *ultimum* est finis, sed *optimum* ; et ideo Beatitudo non est de Bono Ultimo nisi sit *optimum*. AD DELECTATIONEM AUTEM NON ORDINATUR FRUITIO, SED DELECTATIO SEQUITUR FRUITIONEM. Igitur *fruitio* magis unit Optimo quam *delectatio*.

14. QUOD BEATITUDO CONSISTIT IN FRUITIONE ET NON IN DELECTATIONE, LICET DELECTATIO SIT POSTERIOR.

Sed quomodo *Beatitudo* consistet in *fruitione* et non in delectatione, quia videtur contrarium esse verum ? Supra enim probatum fuit quod Beatitudo consistit in *fruitione* et non in *visione*, quia *perfectior* operatio est cum sit *ultimior*. Illa enim quæ sunt *ultima generatione* sunt perfectiora et *priora perfectione*. Sed delectatio est ultimior fruitione, secundum te. Igitur et prior perfectione. Et, per consequens, Beatitudo erit in *delectatione* et non in *fruitione*. — Respondeo quod *delectatio* et omnis passio est *posterior generatione* quam *operatio* quam consequitur. Sed non propter hoc sequitur quod sit *prior perfectione* ; quia illa regula Philosophi intelligitur quando prius et posterius sunt in *eodem genere*, puta in genere *operationis*, sicut visio et fruitio, vel in genere *passionum*. Non

igitur tenet propositio Philosophi in *diversis* generibus; quia substantia prior est generatione accidentibus ; non tamen accidens est perfectius substantiâ... Si [107] PLURES FORMÆ SUBSTANTIALES SUNT IN EODEM SUPPOSITO, ULTIMA EST PERFECTISSIMA. Sed... post *ultimam formam* substantialem sequuntur *accidentia*, quæ tamen sunt imperfectiora... Hîc [108] in proposito non fit comparatio inter operationes, sed operationis ad passionem. Et ideo non tenet, nec est contra dictum meum suprà, de fruitione et visione... Delectatio [109] proprie dicta... est perfectio superveniens operationi, sicut pulchritudo juveni... Et si sic accipiatur *quietatio* pro *delectatione*; concedo quod ipsa sequitur assecutionem finis, non solum primam generatione, sed perfectione, quia [delectatio] sequitur actum amandi, vel fruendi fine viso, qui est vere actus elicitus voluntatis.

31. Utrum Deo conveniat frui seipso.

UTRUM [110] Deo conveniat *frui*? Videtur quod non ; quia *fruitio* est respectu *finis*. Sed Deus non habet *finem*. Ergo non competit sibi *frui*. — Ad illud dico : ratio *finis* non est proprie ratio *fruibilis*, sed [ratio *fruibilis* est] ratio illius Boni Absoluti cui convenit ratio *finis*. Licet igitur Deus non sit *finis* suî, tamen respectu voluntatis suæ est illud objectum cui nata est competere ratio *finis*, quia est Summum Bonum. Non tamen potest sibi competere ratio *finis* respectu *suî*, sicut nec respectu suî est finis, sed respectu

(107) Oxon. 4. d. 49. q. 7. n. 5. (108) Par. 4. d. 49. q. 6. n. 6.
(109) Ox. 4. d. 40. q. 4. n. 6.
(110) Ox. 1. d. 1. q. 5. nn. 1 et 6.

omnium finibilium, qualia sunt bona ordinabilia ad aliud. — Deus [111] amat se, et non amat se propter aliud, quia tunc *uteretur* se. Ergo *fruitur* se. Consequentia plana, quia, si amat se, aut *utendo*, aut *fruendo*.

32. Quod Deus fruitur se quoad actum perfectum, quatenus scilicet seipsum visum Deus diligit amore amicitiæ.

Objectum [112] charitatis *Dei* et *meæ* est idem. Sicut Beatitudo mea et sua habet idem objectum, et visio ; quia potentia non quietatur nisi in Summo et Perfectissimo sub communi objecto *adæquato*, et id tantum quietat omnes tales potentias. Sed Deus non est objectum charitatis suæ, ut includendo quod est bonum *mihi*, nec includendo ut bonum *sibi*. Unde amare se, non retorquendo secundum rationem ad se, est primus actus. Unde [Deus] beatus est formaliter diligendo se propter se, non *concupiscendo* sibi.

Dico [113] ergo quod in objecto charitatis est considerare... [primo] ipsam rationem essentialem, vel formalem objecti secundum se. ...Primum est ipsa ratio Summi Boni secundum se. Nam sub eadem ratione est Bonum Summum charitatis objectum Dei et nostri. Sed prima ratio diligibilitatis in ordine ad propriam voluntatem non est quia sit bonum mihi, vel tibi, nec etiam Sibi. Et hoc pertinet ad affectionem *commodi*, ut potest ibi distingui secundum modum nostrum intelligendi ab affectione *justi*. Unde prima et perfectissima ratio objectiva diligibilitatis in Deo est absoluta *bonitas sua*, ut est bonum in se, quia sic amatur amore

(111) Ox. 1. d. 1. q. 5. n. 1. (112) Par. 3. d. 27. q. Unic. n. 6.
(113) Paris. 3. d. 27. q. Unic. n. 8.

amicitiæ. Sicut, si esset visibile Infinitum, quælibet visio videret illud esse videndum quantum posset, sic hanc Essentiam Dei infinitam quilibet intellectus potest judicare esse summe diligendam. Unde, stante in Deo ratione hujus Essentiæ Infinitæ, stat ratio diligendi Dominum, super omnia. Ut tamen bonum est meum, vel tuum, vel *Suum*, est diligibile amore *concupiscentiæ*, qui non potest esse actus perfectissimus voluntatis.

Sed [114] tunc est dubitatio. Quo objecto peccans mortaliter fruitur, an scilicet actu suo, an objecto suî actus? Respondeo quod communiter fruitur seipso, quia *objectum* actus suî amat amore *concupiscentiæ*. Et, per consequens, aliquid aliud amat amore amicitiæ, quia OMNEM AMOREM CONCUPISCENTIÆ PRÆCEDIT AMOR AMICITIÆ. Illud autem aliud est ipsemet, cui ut amato amore *amicitiæ* appetit illud objectum. Unde non fruitur objecto sui actus, nec, per consequens, ipso actu super quem non oportet primo reflecti. Hæc est sententia Augustini [115] quod duas civitates fecerunt duo amores : *Civitatem Diaboli, amor suî usque ad contemptum Dei, civitatem Dei amor Dei usque ad contemptum suî*. Ergo prima radix ibi est quod peccans fruitur se.

33. Quod Deus fruitur se quoad delectationem et quietem, quatenus in Essentia sua Infinita infinite visa et dilecta perfecte quietatur.

IN DEO [116] non negatur *concupiscibilis*, sicut nec *delectatio* perfectissima ; et tamen non concupiscit aliquid [*aliud a se*] tanquam *commodum* sibi.

(114) Oxon. 1. d. 1. q. 5. n. 4. (115) De Civitate Dei, lib. 14. cap. 28. et super Genesim, lib. 11 et c. 22.

(116) Ox. 3. d. 26. q. Unic. n. 9.

Circa [117] istas quæstiones primo declaratur qualiter in corporalibus *quadrupliciter* est quies. — *a)* Primum quietativum gravium est *centrum*. Potest ergo aliquid quiescere *primo* et *per se*, sicut terra secundum totalitatem. — *b)* Secundo quiescit aliquid *per se*, et *non primo*, sicut partes terræ *per se* [quiescunt], quia per intrinsecum; *non primo*, quia totum [quiescit] primo. — *c)* Tertio quiescit aliquid *non primo*, nec *per se*, quod est mutabiliter quiescere ; *simpliciter* tamen quiescit, et *per se*, quia per *intrinsecum*, sicut grave in superficie terræ. — *d* Quarto quiescit aliquid nec *per se*, nec *primo*, nec *simpliciter*, sed respectu alicujus quiescit, quod non se habet immutabiliter, sicut homo in navi quiescit respectu navis, simpliciter tamen movetur. SIC IN SPIRITUALIBUS PRIMUM CENTRUM REALITER EST DEUS, ET PONDUS SUUM EST AMOR. — *a) Primo* quatuor modorum Voluntas Divina quiescit in Deo, *per se* et *primo*. — *b)* Secundo modo, voluntas Beatorum. — *c)* Tertio modo, voluntas viatorum *simpliciter* quiescit, quia immobili innititur, et potest dici quod quiescit *per se*, quia per intrinsecum, et *non per se*, quia non immutabiliter. — *d)* Quarto modo, puta *non simpliciter*, sed respectu alicujus actus proximi quiescit voluntas peccatorum, quia innititur alicui spiritui malo, quantum voluntas sua potest, sicut voluntas bona bono... Ad [118] propositum applicando, corporis *ponderi* correspondet *voluntas* in spiritualibus ; quia, sicut *corpus pondere* sic animus et *voluntas amore* fertur quocumque fertur [119], ut ait Augustinus. Centrum quod ex natura suî est ultimate quietativum, est Finis Ultimus se-

(117) Par. 1. d. 1. q. 4. n. 2.

(118) Ox. 1. d. 1. q. 5. nn. 3 et 4. (119) 11. de Civit. c. 28.

cundum veritatem. Huic centro Voluntas Divina *primo* et *per se*, quia non participatione alicujus alterius a se, *immobiliter* et *necessario* adhæret ; quia ipsa voluntas, non per habitum, nec per actum differentem a se, nec in virtute alicujus causæ superioris, perfectissime amat illud Summum Bonum, et necessario, [licet non naturaliter].

Ex his ad propositas quæstiones dico : quod *frui* nihil dicit nisi actum inhærendi objecto propter se, quem concomitantur dilectationis *quietatio* ; sive qui est ipsa quietatio, hoc est actus ultimate terminans potentiam in quantum potentia seipsam quietat actu suo ; ita quod, de ratione frutionis, si dicit actum, non videtur esse quod ipsa quietet potentiam quantum est ex parte *objecti*, sed quantum est ex parte *potentiæ* objecto propter se inhærentis. DICO ERGO QUOD VOLUNTAS DIVINA FRUITUR SIMPLICITER, ET NECESSARIO, [LICET NON NATURALITER], ET PER SE, [et] PRIMO.

Beatitudo [120] *creata* necessario requirit relationem ad Objectum [Beatificum], sed realem. Et hoc, quia non potest habere majorem unitatem cum Objecto quam unitatem relationis. Operatio autem Dei habet cum Objecto veram unitatem et identitatem ; et ideo ibi nulla requiritur relatio ad hoc, ut ipsa sola et absoluta sit plene beatifica.

In hoc patet una excellentia Beatitudinis Divinæ super creatam ; quia illa, ut absoluta, est plene Ultimum Bonum ejus ; Beatitudo creata non est ultimum, nisi cum relatione annexa.

(120) Quodl. q. 13. n. 16 et 17.

LIBER NONUS

DE PERFECTIONIBUS ATTRIBUTALIBUS, SEU DE NATURALITATE ET LIBERTATE.

Esse *naturaliter activum* et esse *libere activum* sunt *primæ differentiæ* principii activi. Et *voluntas*, unde voluntas est principium *activum libere*. Non magis igitur potest *Voluntas* esse *naturaliter activa* quam *Natura*, ut est principium distinctum contra Voluntatem, potest esse *libere activa*. (*Quodl. 16. n. 15.*)

Non est eadem divisio in principium *naturale* et *liberum*, et in principium *necessario* activum et *contingenter*. Aliquod enim *naturale* potest *contingenter* agere, quia potest impediri. Igitur, pari ratione, possibile est aliquod *liberum*, stante libertate, *necessario* agere.

(*Quodl. 16. n. 9.*)

1. Positio quæstionis.

DOMINE [1] Deus noster..., Tu es intelligibilis, sub perfectissima ratione intelligibili. Tu es Tuo intellectui præsens. Tu solus es Veritas prima... Tu es igitur intelligibilis, præclarissima Veritas, et Veritas infallibilis... Tu beatus, imo essentialiter Beatitudo ; quia Tu es comprehensio Tuî ipsius. Tu visio Tuî clara, dilectio jucundissima. Et... in Te solo beatus, tibi summe sine aliis [sufficis]...

Plurimas perfectiones a Philosophis de Te notas, possunt Catholici utique concludere ex prædictis.

---

(1) De Primo Principio. c. 4. nn. 36 et 37.

Prima [2] [enim] Natura est intellectualis, ex præmissis. Omne autem intellectuale est activum... Cum omnis *entis* in actu primo perfectio *ultima* sit in *actu secundo* quo conjungitur Optimo, maxime si sit *activum* et non tantum *factivum*..., SEQUITUR QUOD ULTIMA EJUS PERFECTIO SIT IN ACTU SECUNDO, [idest in *operatione*].

Attributa [3] [igitur] omnia... sunt *quasi qualitates* [Divinæ] Naturæ, sicut dicit [4] Damascenus: *Infinitus est Deus et incomprehensibilis ; atque hoc unum est quod de eo percipi possit et comprehendi. Quæcumque autem de Deo per affirmationem dicimus, non Dei* NATURAM, *sed quæ circa* NATURAM *Illius sunt, ostendunt. Ita, sive bonum, sive justum, sive sapientem, sive quodcumque tandem aliud dixeris, non Dei* NATURAM, *sed quæ circa* NATURAM *sunt, exponis.* Et infra : *Jam vero bonum, et justum, et sanctum, aliaque ejusmodi,* NATURAM *quidem comitantur ; cæterum* ESSENTIAM *non declarant.* — Dicis [5] autem aliquid quod præcedit omnem actum intellectus. Ergo ante opus et actum intellectus, est *aliquid* in Deo quod non est formaliter *Natura.*

2. Quod Perfectio Attributalis non dicit in Divinis perfectionem primam, sed secundam in bene esse.

ATTRIBUTUM [6] est *simpliciter perfectionis* in creatura, ita quod simpliciter est melius ipsum quam non ipsum... Quidquid [autem] est perfectionis simpliciter in creaturis, prin-

(2) Ox. 1. d. 2. q. 2. n. 22. — Ergo, si ille actus non sit ejus substantia, substantia ejus non erit optima, quia aliud est summum optimum. (Ibid). (3) Ox. 1. d. 31. q. Unic. n. 5.

(4) De Fide Orthod. l. 1. c. 4. et l. 1. c. 9.

(5) Oxon. 1. d. 8. q. 4. n. 1. (6) Oxon 1. d. 8. q. 4. n. 6

cipalius est in Deo *ex se*, et non ex *respectu* aliquo *ad extra*... Probatio. PERFECTUM SEMPER EST INDEPENDENS AB IMPERFECTO, SICUT IMPERFECTUM, DEPENDENS A PERFECTO. Attributalis [igitur] perfectio in Deo est perfecte, in creatura imperfecte. Similiter non esset continens omnem perfectionem simpliciter *sine respectu* ad extra. [Quod] declaratur sic. Quia enim quodlibet creatum in *esse Quidditativo* est *limitatum* et quælibet *perfectio* ejus sibi *essentialis* [est *limitata*], ideo a nulla tali sumitur *Attributum*. Pari enim ratione a qualibet essentia creata assumeretur Attributum. Sed ab illo quod est perfectio *accidentalis* creaturæ, sive in *bene esse* ejus, sumitur Attributum, quod dicit *perfectionem simpliciter* in subjecta substantia. Quia, licet, ut natura quædam, habeat gradum *limitatum*, tamen ut perficiens aliud in *bene esse* ejus, *nullam limitationem* importat. Et sic est Attributum.

SIC ETIAM IN DEO, [ATTRIBUTUM] NON NOTAT PERFECTIONEM PRIMAM, SED QUASI ACCIDENTALEM, IN BENE ESSE.

3. Quod Perfectiones Attributales sunt in Divinis ex natura rei, non vero per respectum ad extra.

DEUS [enim] [7] *intelligit* Essentiam suam in quantum *vera*, non in quantum *bona* : et *vult* eam in quantum *bona*, non in quantum *vera*. Ab æterno etiam intellexit se *intelligere* Essentiam et *velle* eam similiter *sine respectu* ad extra ; quia iste actus consequitur *immaterialitatem* naturalem. Ergo *sine* tali *respectu* includit Essentia sua rationem *veri* et *boni*, et similiter ratio-

(7) Oxon. 1. d. 8. q. 4. n. 7.

nem *intelligentis* et *intellecti, volentis* et *voliti*, formaliter distinctas.

Præterea [8], Deus est *ex natura rei* formaliter beatus, et non formaliter [beatus] in relationibus rationis. Beatitudo autem ejus est formaliter in *intellectione* et *volitione*. Ergo Intellectus et Voluntas, quæ sunt principia istorum, sunt ibi *ex natura rei*... Beatitudo [9], [inquam], Dei *a nullo respectu* dependet *ad extra*, [et] Beatitudo Divina consistit in ejus actibus perfectis Intellectus et Voluntatis. Sed OMNIA ATTRIBUTA DIVINA SESE MUTUO RESPICIUNT IN PERFICIENDO ACTUS ILLOS, ut patebit. Ergo [sunt in Divinis *ex natura rei*].

4. Quod Perfectiones Attributales sint plures in Divinis ante omnem considerationem intellectus, et hoc absque omni distinctione præsupposita in ipsamet Essentia Divina.

DICES : Oportet [10] ponere Essentiam Divinam *immediate* habere *sapientiam* et *bonitatem*, et esse quodammodo quasi radicem et principium illarum Perfectionum Attributalium et sine omni distinctione in ipsa Essentia ; alioquin procederetur in infinitum. — [Respondeo]. Quod [11] *Essentia* habet *sapientiam, bonitatem* et omnes alias Perfectiones *Attributales* ante omnem *considerationem* intellectus, et hoc absque omni distinctione præsupposita in Essentia, verum est ; quia illæ Perfectiones Attributales non requirunt oppositum modum principiandi, [seu ut principientur], nec distinctionem in principiis [suis]. Ita enim Essentia [Divina] naturaliter est Intellectus,

(8) Ox. 1. d. 13. q. Unic. n. 14. (9) Ox. 1. d. 8. q. 4. n. 7.
(10) Ox. 1. d. 13. q. Unic. n. 11. (11) Ibid. n. 17.

sicut [Ipsa] est Voluntas; similiter illa Attributa non sunt *proprie principiata* ab Essentia Divina, licet Essentia Divina concedatur aliquo modo habere rationem *perfectionis radicalis* et *fundamentalis* respectu eorum.

5. Quod Attributa distinguuntur secundum modum operandi principiorum activorum quorum perficiunt operationes.

Cum [12] omnia *Attributa* pertineant ad *Intellectum* et *Voluntatem*, quæ sunt principia *emanationum*, ad Personas distinctas realiter potest reduci distinctio *Attributorum*... Sic distinctio Attributorum fundamentum est respectu distinctionis *emanationum* Personalium ; quia Filius procedit *naturaliter* nascendo, tanquam Verbum conceptum in *Intellectu*; Spiritus Sanctus, procedit *libere* spirando, tanquam Amor conceptus in *Voluntate*, et non [*naturaliter*] ut Verbum.

6. Quod naturalitas et libertas primo dividunt principium activum et ideo activitatem in Divinis.

Ad [13] propositum, dico quod... esse *naturaliter activum* et esse *libere activum*, sunt *primæ* differentiæ principii activi. Non [14] sunt *ejusdem potentiæ* activæ *oppositi modi* agendi, et maxime isti : *naturaliter* et *libere*, qui primo distinguunt potentiam activam.

Confirmatur [15] illud. Quia non est eadem divisio in principium *naturale*, et *liberum*, et in principium *necessario* activum, et [activum] *contingenter*. Ali-

(12) Ox. 1. d. 8. q. 4. nn. 8 et 7. (13) Quodl. 16. n. 15.
(14) Ox. 1. d. 10. q. Unic. n. 10. (15) Quodl. 16. n. 9.

quod enim *naturale* potest *contingenter* agere, quia potest impediri. Igitur, pari ratione, possibile est aliquod *liberum*, stante libertate, *necessario* agere, [ratione], ut postea videbitur, [*Objecti Infiniti*].

7. Quid sit per naturalitatem intelligendum.

INTELLIGENDUM [16] est hoc : quod *naturale* æquivoce accipitur. Quod apparet ex hoc, quia *diversis* opponitur. Et illa est una doctrina cognoscendi multiplex.

— *a*) Opponitur enim *naturale* uno modo *supernaturali*.

— *b*) Alio modo [opponitur] *libero*, vel *voluntario*.

— *c*) Tertio modo [opponitur] *violento*.

Naturalitas enim aliquando pertinet ad *principium activum*, et tunc opponuntur [*naturali*] *liberum* uno modo, et alio modo *supernaturale*.

— *b*) Nam *agens naturale*, vel *naturaliter* [*agens*] dicitur quod opponitur [*agenti*] *libero* ; quia agit *necessitate naturali* ; sed *voluntarium*, vel *liberum*, [est] quod *seipsum determinat* ad agendum. Et illo modo loquitur Philosophus [17] dividens *naturam* contra *agens a proposito* ; et de potentiis *activis irrationalibus*, et [de potentiis] *activis rationalibus*, sive *liberis*.

— *a*) Alio modo ex parte principii *activi*, *naturale* dicitur quod habet *naturalem* ordinem activi ad *passum* ; et *supernaturale* quod excedit omnem talem ordinem naturalem. Et illo modo quodcumque agens *causatum* dicitur *naturale*, et solum Agens *Increatum* dicitur *supernaturale*.

— *c*) Ex parte autem *passi*, opponitur *naturale*

(16) Oxon. 4. d. 43. q. 4. nn. 2 et 3. — 1. Topic. cap. 12.
(17) 2. Phys. 9. — Metaphysic. cap. 2 et 4.

uno modo *violento* prout [illud] *naturaliter* dicitur moveri, vel pati quod patitur *secundum* propriam inclinationem passi; *violenter* vero [illud] quod patitur *contra* inclinationem passi.

Et ex hoc sequitur quod *naturale* et *violentum*, non sunt opposita *contraria immediata*. Imo est inter ea medium, quando scilicet passum neutro modo se habet, neque *inclinatur* ad illud quod recipit, neque ad *oppositum*, sicut superficies ad albedinem, vel nigredinem, vel ad medium. Sequitur etiam quod non potest esse violentia in *primo passo*, scilicet *materia prima*, quia non inclinatur contra aliquid, cujus est absolute receptivum. Et hæc distinctio illorum oppositorum et medii accipitur in passo, ut comparatur ad formam, ad quam transmutatur. Ut autem passum comparatur ad agens a quo recipit formam, dicitur *naturaliter* moveri, quando movetur ab agente naturaliter sibi correspondente ; *supernaturaliter* autem moveri, quando ab agente supra *totum* ordinem agentis *naturaliter* proportionato isti.

Sic ergo habemus *naturale* dupliciter, ut pertinet ad *activum*, quia ut distinguitur contra *liberum* et *supernaturale*.

Et *naturale*, vel *naturaliter*, [habemus] dupliciter, ut pertinet ad *passum*, quia ut distinguitur contra *neutraliter*, et contra *violentum*.

8. Quid sit intelligendum per voluntarium.

Intelligendum [18] est [igitur] quod *involuntarium* simpliciter est illud contra quod voluntas simpliciter remurmurat. Et, per consequens, per oppositum, *voluntarium* potest intelligi tripliciter.

(18) Oxon. 4. d. 14. q. 1. n. 11.

— *a*) Uno modo, contra quod non omnino voluntas remurmurat, sed *patienter sustinet.*

— *b*) Secundo modo, quod [voluntas] *voluntarie acceptat.*

— *c*) Tertio modo, quod *voluntarie causat.* Et hoc dupliciter ; scilicet vel ut causa *proxima partialis,* et *non intendens* istum effectum ; vel ut causa *remota principalis,* et *intendens* effectum. Et sic habentur quatuor membra.

Dico [proinde] [19] quod *voluntarium* potest accipi vel pro eo quod est in voluntate, vel, prout communiter sumitur et magis proprie, pro eo quod est in voluntalis potestate ut est *activa.*

9. Quod voluntarium per se est liberum ita quod liberum et voluntarium inter se convertantur.

In [20] communi Liberum Arbitrium est quo quis potest velle ; et hoc, accipiendo ita in communi [Liberum Arbitrium] sicut Anselmus accipit, scilicet ut convenit Deo et Beatis... Ad absolute *velle,* tota entitas positiva Liberi Arbitrii, et sola, est principium. Libertas... [21] non est aliquid superadditum voluntati ; imo [est] de per se ratione ejus.

Voluntas [22] est potentia libere agens. [Imo] [23] voluntas est libera per essentiam.

10. Quod voluntatem violentari, igitur quod voluntarium esse non liberum includit contradictionem.

Nobilissimæ [24] potentiæ consequentes formam nobilissimam non possunt esse *tantum* passivæ. Intellectus et Voluntas sunt

(19) Ox. 2. d. 32. q. Unic. n. 14. (20) Ox. 2. d. 7. q. Unic. n. 25.
(21) Ox. 2. d. 5. q. 2. n. 11. (22) Ox. 2. d. 39. q. 2. n. 5.
(23) Ox. 1. d. 17. q. 3. n. 5. (24) Ox. 2. d. 25. q. Unic. n. 2.

nobilissimæ potentiæ, maxime voluntas. — In potestate patientis non est quod ipsum patiatur, in quantum [est] patiens. Patiens [enim] non patitur nisi quia [prius] agens agit. Sed *prius* non est in potestate *posterioris*. Igitur actio agentis non est in potestate patientis, in quantum patiens. Igitur nec passio ejus ; quia, si agens agit, patiens necessario patitur. Ergo *voluntas*, si est solum receptiva et passiva respectu suæ *volitionis*, nulla volitio est in potestate ejus.

Item adducuntur auctoritates [25] Anselmi : *Est vis illa animæ per quam ipsa anima vult aliud ; quæ vis instrumentum volendi potest dici (sicut visus instrumentum videndi), quam voluntatem nominamus... Deus nos et potestatem quæ in nobis est, subjecit voluntati, ut ad imperium ejus non possimus non movere nos et facere quod vult, immo illa movet nos velut instrumenta sua, et facit opera quæ videmur facere.*

Et [26] Augustinus : *Cum hoc sit in potestate quod, cum volumus, facimus, nihil tam est in potestate quam ipsa voluntas est.*

Igitur ex hoc potest haberi quod NULLA ACTIO IN NOBIS EST ITA A NOBIS SICUT VOLITIO VOLUNTATIS.

Item Augustinus [dicit] quod, nisi ea quæ sunt voluntaria nobis, essent posita in potestate nostra, voluntas neque esset laudanda, neque vituperanda, neque etiam esset monenda, et qui dicit, vel sentit voluntatem non esse monendam, talis est exterminandus ab hominum numero.

Una [est] ratio talis : Objectum voluntatis est finis ad quem terminatur ejus volitio, et propter

(25) De Concept. Virg. cap. 4.

(26) De Retract. l. 1. c. 22. — De libero Arbitr. 2.

quem est volitio ejus. Sed finis non movet nisi *metaphorice.* Igitur non *effective,* in quantum finis ; quia *vere movens effective* movet propter finem. Sed finis, in quantum finis, non movet propter finem. Ergo nullum objectum voluntatis ipsam movet ad volendum *effective.* Ergo a se movetur.

OMNIS [27] VOLUNTAS EST DOMINA SUI ACTUS... [ERGO] [28] VOLUNTATEM VIOLENTARI INCLUDIT CONTRADICTIONEM.

11. Utrum Libertas similiter se habeat directe ad nolle sicut et directe se habet ad velle.

POTEST [29] distingui duplex actus voluntatis, *velle* scilicet et *nolle.* Et *uterque* est actus *positivus.* Et, si sint circa idem objectum, sunt *contrarii* actus, qui exprimuntur aliis vocabulis quæ sunt *amare* et *odire.*

Primum [30], videndum est de ordine actuum voluntatis. Et, circa hoc, dico quod est in communi duplex actus voluntatis, scilicet *velle* et *nolle. Nolle* enim est actus *positivus* voluntatis, quo fugit *disconveniens,* seu resilit ab objecto disconveniente. *Velle* est actus quo acceptat objectum aliquod *conveniens.*

Istorum [31] autem actuum patet ordo ; quia OMNE NOLLE PRÆSUPPONIT ALIQUOD VELLE. A nullo enim

(27) Ox. 3. d. 17. q. Unic. n. 4.

(28) Ox. 2. d. 37. q. 2. n. 8. — Voluntas Divina non potest impedire voluntatem meam nisi violentando eam. Si enim ex se determinetur ad unam partem, ex quo determinata est ad unum, non potest impediri nisi *violenter.* Sed voluntatem violentari includit contradictionem. Igitur Deus non potest volitum a voluntate mea impedire (Ibid).

(29) Ox. 1. d. 47. q. Unic. n. 2. (30) Ox. 2. d. 6. q. 2. n. 3.

(31) Ox. 2. d. 6. q. 2. n. 4. — De casu Diaboli. c. 3.

refugio, nisi quia non potest stare cum aliquo, quod accepto tanquam conveniens. Et hoc dicit Anselmus, ponens exemplum de avaro, nummo, et pane,

Convenientia [32] posita, puta per *velle* objecti, et disconvenientia per *nolle*, et ita relationibus convenientis et disconvenientis concomitantibus relationes *voliti* et *noliti*, sequitur approximatio hujus objecti, scilicet apprehensio circa *volitum*, vel *nolitum*. Et ex hoc ultimo videtur sequi in voluntate *passio* ab ipso objecto sic præsente, scilicet *gaudium*, vel *tristitia*. Quod autem *tristitia* proprie sumpta sit *passio* voluntatis, videtur ; quia non est aliqua ejus *operatio*. Quia non *velle*, patet. Nec est *non velle*, vel *nolle*. Probo ; quia Deus et Beati possunt *summe nolle* et *non velle* ; non tamen possunt tristari, quia non possunt evenire illa respectu quorum habent *nolle*. *Tristitia* autem est de his quæ nobis *nolentibus* accidunt, secundum Augustinum. Quod apparet, quia Deus *summe nolens* aliquid, prohibet ne illud unquam eveniat...

Et si quæratur : « quare non potest voluntas recipere *nolitionem* ab *objecto*, sicut passionem [tristitiæ] a *nolito ?* » respondeo : voluntas, ut voluntas [*volens*], libera est ; sed, ut *nolens*, non est formaliter libera ; quia habet [per *volitionem*] formam determinatam ad unum, quæ est ipsa *nolitio*. Licet autem liberum, ut liberum, non immediate *patiatur* ab alio, tamen ut *determinatum* ad unum oppositum, quod est sibi forma naturalis, potest per illam formam determinate se habere ad *unum* oppositum et non ad *utrumque*, et ita [potest] *pati*.

---

(32) Ox. 3. d. 15. q. Unic. nn. 12 et 14.

12. Quomodo se habeat libertas ad diversa velle.

Et est [33] ulterius duplex *velle*, quod potest nominari — *a*) *amicitiæ*, et — *b*) *concupiscentiæ*. Et dicatur *velle amicitiæ* esse istius objecti, cui volo alicui alii amato... Et istorum duorum *velle* patet ordo, quia *concupiscentiæ* praesupponit illud *velle amicitiæ*. Cum enim amatum sit, respectu concupiti, quasi finis, cui volo bonum, (nam, propter amatum, concupisco sibi bonum quod sibi volo), et, cum finis voluntatis habeat primam rationem objecti *voliti*, patet quod *velle amicitiæ* præcedit *velle concupiscentiæ*. Ex isto probato sequitur ulterius quod similis est processus in *velle* et *nolle deordinatis*. Nullum enim *nolle* est *primus* actus deordinatus voluntatis ; quia non POSSET HABERE NOLLE NISI RESPECTU VEL IN VIRTUTE ALICUJUS VELLE. Et, si *velle* esset *ordinatum* acceptando objectum cum circumstantiis debitis, *nolle* quod habetur *consequenter*, similiter esset sibi *ordinatum*. Nam, si ordinate *amo*, ordinate *odio* nociva amati. Eodem modo, si *velle amicitiæ* esset ordinatum, *velle concupiscentiæ* consequens ad illud, esset ordinatum. Nam si ordinate amo illud cui volo bonum, ordinate concupisco sibi bonum.

Sequitur igitur quod simpliciter actus *primus inordinatus* voluntatis [est] primum *velle amicitiæ* respectu ejus cui [vult] bonum. Hoc autem objectum non [est] Deus, quia non [potest] Deum *inordinate* ex intensione amare amore amicitiæ. Nunc Deus est TALE AMABILE, QUOD EX SOLA RATIONE SUI, UT OBJECTUM EST, DAT COMPLETAM RATIONEM BONITATIS ACTUI PERFECTE INTENSO...

(33) Ox. 2. d. 6. q. 2. n. 4.

Actus [34] charitatis, ut dilectio Dei, est actus perfectissimus conversivus ad Deum. Si haberet oppositum, scilicet *odium Dei*, hoc esset maximum peccatum. Sed non credo quod talis actus charitatis habeat oppositum actum contrarium, quia DEUS NON POTEST ODIRI AB ALIQUA VOLUNTATE, ut dicetur [postea]... FORMALITER NON POTEST DEUS ODIRI.

13 Utrum naturalitas et libertas, seu naturale et voluntarium, adæquate dividant principium activum.

QUOD [35] non ; quia Philosophus [36] distinguit *naturam* et *intellectum* tanquam diversa principia activa... Hoc etiam confirmatur per Philosophum. Videtur [37] expresse dicere quod potentia rationalis valet ad opposita, quia scientia est oppositorum. Sed, si *intellectus* ex natura suî est indeterminatus ad *opposita*, et *natura* [e contra] est determinata ad *unum*, ergo *intellectus* habebit aliam rationem principii quam *natura*... Utriusque autem ratio vere invenitur in Deo, quia neutrum includit imperfectionem.

14. Quod Natura et Intellectus non sunt duo principia activa distincta.

CUM [38] argitur, de natura et intellectu, quod sunt duo principia productiva distincta per Philosophum [39], respondeo : — quod Philosophus parum locutus est de *voluntate* ut distinguitur contra *intellectum*, sed communiter

(34) Ox. 2. d. 43. q. 1. n. 5. (35) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 2.
(36) 2. Phys. text. 49. (37) 9. Metaph. c. 2. text. 3.
(38) Oxon. 1. d. 2. q. 7. n. 33. (39) 2. Physic. text. 49.

in ratione principii activi conjunxit *intellectum* ad *voluntatem.* Et ideo *ubi* distinguit [40] ista principia *activa* in *naturam* et *intellectum*, non debet intelligi ut *intellectus* distinguitur contra *voluntatem*, ut patebit statim. Sic enim [intellectus] concurrit cum voluntate, constituendo *idem principium* respectu *artificialium.* Hoc patebit respondendo ad instantiam Philosophi. Ad quam dico quod *intellectus* comparatur ad *suam naturam* et ad suam *propriam operationem*, cujus est principium elicitivum et productivum aliquo modo, et comparatur ad *operationes aliarum potentiarum*, respectu quarum est potentia *directiva*, vel *regulativa.* Si primo modo accipiatur, dico quod est mere *natura* et in eliciendo et in producendo. Quemcumque enim actum intelligendi producit cum objecto præsente in memoria, *mere naturaliter* producit ; et quamcumque operationem operatur, *mere naturaliter* operatur. *Voluntas* autem respectu operationis *propriæ*, ut productiva, habet *oppositum* modum producendi. Et hoc satis apparet [41] per Philosophum ubi tractat quomodo potentia *rationalis* et *irrationalis* reducuntur ad actum. Et arguit quod potentia *rationalis* quæ ex se est ad *opposita*, non potest *ex se* exire in actum ; tunc enim simul exiret in opposita, quia simul est oppositorum. Et ex hoc concludit quod præter illam potentiam *rationalem*, oportet ponere aliam potentiam rationalem *determinativam* per quam determinetur. Et illa determinata potest exire in actum. Et ex hoc sequitur quod intellectus, si est *oppositorum*, sic est *oppositorum* per modum *naturæ* quod, quantum est de se, *necessario* est *oppositorum*, nec potest se determi-

---

(40) 2. Physic. (41) 9. Metaph. cap. 4.

nare ad *alterum* illorum, sed requirit alterum *determinans*, quod *libere* potest exire in alterum oppositorum, hoc est *appetitus*, secundum eumdem, vel *prohæresis*. Exemplum. Sol habet virtutem producendi opposita, scilicet liquefactionem et coagulationem. Unde, si essent duo passa approximata, quorum alterum esset liquefactibile et alterum coagulabile, Sol de *necessitate naturæ* haberet elicere illos duos actus in illis ; et, si idem esset approximatum quod simul natum esset recipere opposita ista, Sol de necessitate simul produceret opposita, vel neutrum. Est ergo potentia Solis mere *naturalis*, licet *oppositorum*, quia est illorum mere *ex se*, ita quod non potest determinare se ad *alterum* tantum. Talis potentia est *intellectus*, ut intellectus, est præcise respectu oppositorum intellectorum ; et non est ibi aliqua determinatio ad *alterum* tantum illorum et non ad reliquum nisi quatenus *voluntas* concurrit. Philosophus autem communiter loquitur de *intellectu* secundum quod cum *voluntate* constituit *unum principium* respectu artificialium, et non ut est *naturaliter* elicitivus *suæ* operationis. Et ideo est quod aliquando contra *naturam* distinguit *intellectum*, aliquando *artem*, aliquando *propositum*, idem intelligens per omnia.

15. Quod Naturale et Voluntarium non dividunt activitatem voluntatis.

SED [42] quid de *naturali voluntate* et *libera* [voluntate]? Suntne duæ potentiæ ? Dico quod *appetitus naturalis* in qualibet re, generali nomine, accipitur pro inclinatione naturali rei ad propriam perfectionem, sicut lapis natura-

(42) Oxon. 3. d. 17. q. Unic. n. 3.

liter inclinatur ad [43] centrum... Tunc dico quod sic est de voluntate ; quia VOLUNTAS NATURALIS NON EST VOLUNTAS, NEC VELLE NATURALE EST VELLE. Sed *naturale* distrahit ab *utroque*, et nihil est nisi relatio consequens potentiam respectu propriæ perfectionis.

— *a*) Unde eadem potentia dicitur *voluntas naturalis*, cum tali respectu *necessario* consequente ipsam respectu propriæ perfectionis ; et dicitur *libera* secundum rationem *propriam* et *intrinsecam*, quæ est voluntas specifice.

— *b*) Aliter potest dici *voluntas naturalis*, ut distinguitur contra potentiam, vel *voluntatem supernaturalem*. Et sic ipsa in *puris naturalibus* existens distinguitur contra seipsam ut *informatam donis gratuitis*.

— *c*) Adhuc tertio dicitur *voluntas naturalis* ut elicit actum *conformem inclinationi naturali*, quæ semper est ad commodum. Dicitur autem *libera*, in quantum in potestate ejus est ita elicere actum *oppositum inclinationi*, sicut [elicere] *conformem*, et *non elicere*, sicut *elicere*.

---

(43) ....inclinatur ad centrum. Et si in lapide talis inclinatio sit aliquid absolutum aliud a gravitate, tunc consequenter credo quod naturalis inclinatio hominis, secundum quod homo, ad propriam perfectionem, est aliud a voluntate libera. Sed primum credo falsum, scilicet quod inclinatio lapidis ad centrum sit aliquid absolutum aliud a gravitate et aliqua potentia qua lapis habeat aliquam operationem in centrum, sicut aliqui imaginantur. Mirabilis enim esset illa operatio, cum non esset dare terminum illius, et esset actio transiens ; et cum centrum sit sibi conveniens, non agit actionem *corruptivam* ejus, nec etiam *salvativam* ; quia non posset poni qualis esset illa operatio, vel quis terminus illius. Ideo naturalis inclinatio lapidis nihil dicit ultra gravitatem lapidis, nisi relationem. Nec potest poni aliqua operatio, nisi forte respectu *ubi*, conservando proprium *ubi*, quia forte suum proprium *ubi* in centro continue est in *fieri*, sicut lumen in medio, sed tunc actio illa non est in centrum, quia *ubi* non est in locante, sed in locato. (Ibid.)

De isto [44] articulo potest dici quod non est hîc difficultas accipiendo *naturam extensive*, prout extendit se ad omne *ens*. Sic enim dicimus *naturam voluntatis*. Imo, extendendo ad *non ens*, dicimus *naturam negationis*. Sic enim, *extensive* loquendo, necessitas in *ente* quocumque posset dici *necessitas naturalis*. Et tunc, cum voluntas, saltem Divina, ex sua perfecta libertate habeat *necessario* aliquod *velle*, ista *necessitas perfectæ libertatis* potest dici (isto modo) *necessitas naturalis*.

16. Quod naturale et voluntarium, naturalitas et libertas, dividunt adæquate principium activum.

Sed difficultas non est nisi accipiendo *naturam* magis *stricte*, prout scilicet *natura* et *libertas* sunt *primæ* differentiæ *agentis* vel principii agendi, quomodo loquitur Philosophus [45] ubi dividit causam activam in *naturam* et *propositum*. *Eorum*, inquit, *quæ fiunt propter hoc*, idest, propter *finem*, cujusmodi sunt omnia quæ fiunt a per se causa, *alia quidem secundum propositum ; alia vero non secundum propositum*. Et paulo post : *Sunt autem propter hoc quæcumque ab intellectu utique aguntur, et quæcumque a natura*. Et reducit ad istas *duas* causas *per se* duas causas *per accidens*, scilicet *casum* et *fortunam*. De hac distinctione loquitur [46] distinguens *modum* quo potentiæ activæ rationales et irrationales diversimode exeunt in actus suos. *Hujusmodi quidem*, inquit, (scilicet irrationales) *potentias necesse est, quando activum et passivum appropinquantur, hoc quidem facere,*

(44) Quodl. 16. nn. 13 et 15. (45) Physicorum 2. text 49.
(46) 9. Metaph. text 10.

illud autem pati. Illas vero (scilicet rationales) *non necesse est*, supple : hoc facere et illud pati. De hac distinctione loquitur Augustinus [47] : *Est causa fortuita, est naturalis, est voluntaria.* Et declarat ibi membra.

Ista divisio *principii activi* diversis nominibus exprimitur non solum apud diversos, sed etiam apud Aristotelem, ut patet *ex secundo Physicorum* ubi præmisit : *secundum propositum* et *non secundum propositum*; et subdit : *ab intellectu* et *a natura.* Et [48] [alibi distinguit] *rationales* et *irrationales* potentias. Per ista tria : *non secundum propositum*, et *a natura*, et *potentiæ irrationalis*, intelligit principium activum quod communiter dicimus *naturam.* Per alia vero tria intelligit illud aliud principium activum in quo concurrunt, respectu actus extrinseci, et *intellectus* et *voluntas.* Sed utrumque istorum per se acceptum habet suum *proprium* modum principiandi ; *intellectus* quidem per modum *naturæ* ; unde ad suum proprium actum comparatus, *natura* est,sicut Filius in Divinis producitur per modum *naturæ*, licet ejus principium productivum sit memoria. *Voluntas* autem semper habet suum modum causandi proprium, scilicet *libere.* Et ideo, quando [voluntas] concurrit cum *intellectu*, ut in productione artificialium, totum dicitur produci *libere*, et a *proposito*, quia propositum est principale et immediatum principium illius productionis extrinsece. Si autem quandocumque concurrat potentia *naturaliter* activa cum ipsa *voluntate*, sicut est de potentiis *inferioribus* quibus utimur ad agendum, licet actio proprie, ut est hujus principii, sit per modum *naturæ*, tamen, quia totum subjacet

(47) 5. de Civit. cap. 9. (48) 9. Metaph. text 49 et 10.

voluntati, ideo *libere* utimur, et dicimur *libere agere* a principali agente. Et hoc modo loquitur [49] ubi vult quod, ultra *intellectum*, requiritur aliquod *determinans*, ut *appetitus* et *prohæresis*, alioquin simul faceret contraria. Nam ipsa scientia *simul contraria* ostendit ; et ipsa, quantum est ex parte suî, esset principium per modum *naturæ* ; et *necessario*, quantum est ex parte suî, causaret quodlibet respectu cujus est in potentia. *Illa*, inquit, *contrariorum, quare simulne faciant contraria? Hoc vero est impossibile. Necessarium est igitur alterum adesse quod proprium est* ; hoc est determinans ad unum oppositorum. Et subdit : *Dico autem sive appetitum*, etc.

Ad propositum [igitur] dico quod, licet aliquod principium posset concurrere in agendo cum voluntate, puta, secundum aliquos, *objectum*, secundum aliquos, *intellectus*, et illud concurrens, quantum est ex se, sit *naturaliter activum*, tamen *voluntas*, per se loquendo, nunquam est principium *activum naturaliter* ; quia esse *naturaliter activum* et esse *libere activum* sunt primæ differentiæ principii *activi* ; et voluntas, unde voluntas, est principium *activum libere*.

Non magis igitur potest Voluntas esse naturaliter activa, quam Natura, ut est principium distinctum contra Voluntatem, potest esse libere activa.

17. Quod naturalitas, seu determinatio ex natura in agendo, habetur in Divinis.

Necessarium est [50] conditio perfectionis in *ente*, in quantum *ens* — [Sic] Ens [51] Absolutum, quod est ex se *necessarium* per-

(49) 9. Metaph. text 10. (50) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 6.
(51) Ox. 1. d. 8. q. 5. n. 17.

fecte, quantum potest cogitari aliquid esse *necessarium*, non potest non esse quocumque alio a se non existente. Deus est summe necessarium secundum illum intellectum præacceptum. Ergo, quocumque alio a se non existente, non propter hoc sequitur ipsum non esse.

Sicut [52] *necessarium* est conditio perfectionis in *ente*, in quantum *ens*, ita etiam est perfectionis in quolibit *dividente* ens quod non est ex se necessario imperfectum, sive limitatum. Sicut enim, quando *ens* dividitur per opposita, alterum dividentium est perfectionis in *ente*, alterum imperfectionis, ita, in quolibet, quod est *imperfectionis* cujuslibet divisionis, illud membrum est *possibile*, quod est *imperfectionis* ; alterum est *necessarium*, quod est *perfectionis*... In qualibet [igitur] conditione *entis* quæ non est ex ratione sua imperfecta, *necessitas* est simpliciter *perfectionis*. Igitur [necessitas] est in Productivo [Divino] ; quia illud non dicit ex se imperfectionem.

18 Quod naturalitas sit in Divinis attributalis perfectio intellectus.

OMNIS [53] cognitio præcedens [in Divinis] actum voluntatis, est mere *naturalis*, et *per essentiam*, ut ipsa est ratio mere naturalis intelligendi... Intellectus Divinus ex *necessitate naturæ* est speculativus. Et non est ad hoc formaliter *libertas*, licet non sit sine Voluntate complacente. Deus enim *necessario* est *sciens*. Non autem *voluntate* est *sciens* proprie, sicut NECESSITATE, NON VOLUNTATE EST DEUS. Quando igitur arguis :

(52) Oxon 1. d. 2. q. 7. n. 6.

(53) Oxon. 1. d. 38. q. Unic. nn. 2 et 4.

« Si Voluntas [Divina] non possit non velle Intellectum [Divinum] speculari, ergo non summe libera », non sequitur ; quia LIBERTAS EJUS [SCILICET VOLUNTATIS] NON EST AD INTRINSECA QUÆ QUASI PRÆCEDUNT ACTUM EJUS ; sed libertas ejus est ad omnia factibilia. Et ideo est necesse ponere primam determinationem in voluntate, respectu factibilium.

Hîc [54] intelligendum est quod motio omnino prima in entibus est necessario [motio] *naturalis* ; quia omni motioni voluntatis est alia præsupposita. Et, si aliqua motio in entibus est *non naturalis*, maxime motio voluntatis est *non naturalis*... Et, sic loquendo, omnino Primum *Mobile* motione *naturali*, extensive loquendo, est Intellectus Divinus. Et ideo Primum *Motivum* motione *naturali* est Essentia Divina, ut est Primum *Objectum* intellectus suî... Essentia [55] Divina est lux summa ex se, et [est] de se intelligibilis, et de se perfectissime *motiva* intellectus... IGITUR [56] OMNINO PRIMA MOTIO EST NATURALIS MOTIO INTELLECTUS DIVINI A SUO OBJECTO, [IDEST AB ESSENTIA DIVINA].

19. Quod libertas, seu indeterminatio ab intrinseco in agendo, datur in Divinis.

DICO [57] quod *libertas* absolute est perfectio simpliciter ; unde formaliter ponitur in Deo, secundum Anselmum. *Libertas* in nobis est *limitata*. Potest tamen considerari secundum rationem ejus *formalem* sine illa *limitatione*. Et tunc non est perfectio limitata, sed perfectio simpliciter. Exemplum. Sapientia est perfectio sim-

(54) Quodl. 14. n. 14.
(55) Ox. 3. d. 14. q. 2. n. 3.
(56) Quodl. 14. n. 14.
(57) Ox. 2. d. 44. q. Unic. n. 2.

pliciter, et illius *ratio* absolute est in nobis ; non tamen sic [est in nobis sicut est in Deo], sed cum *limitatione*, ita quod sapientia nostra includit duo, quorum alterum est *perfectio simpliciter*, alterum non.

Pro [58] conclusione [opposita], quæ dicta est esse intentio amborum, Aritotelis et Avicennæ, arguo sic. In omni differentia entis *necessitas* est perfectior *contingentiâ*. Probatio. Quia *necessitas* est perfectio in *ente* in se. Ergo in omni differentia *entis*. Ergo, in illa differentia *entis*, quæ est causa, *necessitas* est perfectior *contingentiâ* ; perfectissima igitur causa necessario causat. Respondetur quod NECESSITAS EST PERFECTIOR CONDITIO UBI EST POSSIBILIS. Est autem incompossibilis rationi causæ, ut causa, quia sic loquimur, et non de eo quod est causa.

Contra hoc. In multis divisionibus *entis*, alterum dividens est *perfectum*, alterum *imperfectum*, et extrema illa quæ sunt perfecta in diversis divisionibus, aut necessario concomitantur, aut compatiuntur se. Exemplum. Si dividatur *ens* per *finitum* et *Infinitum*, per *necessarium* et *possibile*, per *potentiam* et *actum*: *actus*, *necessitas*, *Infinitas*, aut necessario se concomitantur, aut compatiuntur se. Ergo cum in divisione *entis* per *causam* et *causatum*, *causa* sit perfectius extremum, concomitabitur cum eo quodcumque *perfectius* dividens *ens*, aut poterit stare cum eo ; et, per consequens, *necessitas*.

Ad [59] primum. De illis dividentibus *ens*, dico quod *necessarium* est conditio perfectior in omni entitate quam *possibile*, cui conditio *necessitatis* est *compossibilis*. Non est autem perfectio in illa entitate cui non est compossibilis ; quia CONTRADICTIO NON PO-

(58) Oxon 1. d. 8. q. 5. n. 12. (59) Oxon. 1. d. 8. q. 5. n. 25.

NIT ALIQUAM PERFECTIONEM. Et hoc non est ex ratione sui, sed ex ratione illius *entis* cui repugnat. Et ita dico quod *necessitas* repugnat omni respectui ad posterius ; quia, ex quo omne posterius est *non necessarium*, primum non potest habere necessariam habitudinem ad aliquod eorum.

Et, cum dicis, quod omnia dividentia perfectiora concomitantur se, dico quod hoc est verum de dividentibus, quæ dicunt perfectionem simpliciter et ad se, ut *actus* et *Infinitas*, et hujusmodi ; non autem de illis, quæ dicunt respectum ad aliquid posterius : quia habere necessariam habitudinem ad aliquid tale, non est perfectionis, quia non stat cum perfecta necessitate illius, quod dicitur habere talem habitudinem. Hoc confirmatur, quia talis habitudo non est *formaliter Infinita*, cum tamen *Infinitas* sit nobilius extremum in divisione *entis*.

20. Quod libertas est Attributalis perfectio Voluntatis Divinæ.

VOLUNTAS [60], PER SE LOQUENDO, NUNQUAM EST PRINCIPIUM ACTIVUM NATURALITER ; quia esse *naturaliter activum* et esse *libere activum* sunt primæ differentiæ principii activi ; et voluntas, unde voluntas, est principium *activum libere*. Non magis igitur potest *voluntas* esse *naturaliter activa*, quam *natura*, ut est principium distinctum contra voluntatem, potest esse *libere activa*.. LIBERTAS [61] [ENIM] NON EST ALIQUID SUPERADDITUM VOLUNTATI ; IMO EST DE PER SE RATIONE EJUS. [Potest] dici [62] quod, sicut universaliter *libertas* stat cum apprehensione prævia, ita SUMMA LIBER-

(60) Quodl. 16. n. 15. (61) Ox. 2. d. 5. q. 2. n. 11.
(62) Oxon. Prol. q. 4. n. 34.

TAS STAT CUM SUMMA APPREHENSIONE PRÆVIA... Sed [63] voluntas, ut prior naturaliter actu suo, non ut existens actualiter sub actu, est causa actus suî. Quod est manifestum ex hoc quod est causa *libera* actus suî ; quæ *libertas* non est ejus nisi ut prior actu suo ; quia, ut est sub actu, habet actum ut formam naturalem. Patet etiam quia aliquid, ut est sub effectu tanquam forma ejus, posterius est, sicut compositum est posterius formâ sua. Voluntas ergo non aliter se habet in eliciendo actum nisi aliter se habeat in quantum est prior actu ; sed, per hoc quod ponitur habere actum inhærentem sibi, ipsa non aliter se habet in quantum est prior naturaliter actu ; quia, licet aliter se habeat in quantum est sub actu (quantum videlicet ad aliquod accidens) non tamen quantum ad suam naturam secundum quam est talis actus primus, qui est voluntas. Ergo IPSA, SUB QUOCUMQUE ACTU INTELLIGATUR, NON ALITER SE HABEBIT IN ELICIENDO ACTUM QUEMCUNQUE. Ergo per nullum actum, vel habitum qui potuerit poni in ea separata [a corpore] qui non potest poni in ea conjuncta [cum corpore], erit ipsa opposito modo eliciens actum, bonum, vel malum, illi modo quo prius eliciebat. Et ita, si prius *contingenter* egit, per nihil tale in ea positum *necessario* eliciet.

21. Unde est quod libertas, idest indeterminatio ab intrinseco, sit modus proprius et essentialis voluntatis in agendo.

PRINCIPIUM [64] quod ex se *determinatur* ad agendum, est principium *activum naturale.* — Liberum [65] [autem] ex hoc quod *libe-*

(63) Ox. 2. d. 7. q. Unic. n. 5. (64) Par. 1. d. 10. q. 3. n. 1. (65) Ibid. n. 4.

rum, videtur posse *se determinare* ad hoc producendum, et suum oppositum.

Respondeo [igitur] quod, sicut quamlibet *formam* quæ est *activa*, consequitur immediate quod sit *principium agendi*, sive quod *agat*, ita immediate consequitur eam *modus agendi*. Et ideo, sicut non est aliqua causa quare talis forma *agat*, nisi quia est *talis forma*, ita non est alia causa quare habet *talem modum* agendi, nisi quia est *talis forma*. Unde, sicut non est causa quare calor est calefactivus, nisi quia calor est calor, ita non est alia causa quare calor agit, sive est principium agendi per modum naturæ, nisi quia calor est calor. Sicut enim non est medium inter *formam* et *principium activum*, ita non est medium inter *principium* agendi et *modum* agendi. Et sicut quamlibet *entitatem* consequitur *modus essendi* ejus proprius, ita et quamlibet *formam activam* consequitur immediate sicut *modus agendi*. Propterea sicut non est alia causa quare voluntas *vult*, nisi quia voluntas est voluntas, ita non est alia causa, quare voluntas *vult* sic *necessario*, vel *contingenter*, nisi quia voluntas est voluntas. Nam hæc est immediata : *Voluntas vult*.

Sicut enim in propositionibus *necessariis*, est stare ad aliquam immediatam, ita in propositionibus *contingentibus* oportet stare ad aliquam immediatam *contingentem*, quæ non potest esse *necessaria* causa. Nam EX NECESSARIO NON SEQUITUR CONTINGENS. Et, quia est *immediata*, ideo ejus non est quærenda *alia* causa ; quia indisciplinati est quærere causam illius, cujus non est causa. Et ideo etiam, quia hæc est immediata causa : *voluntas contingenter producit*, ideo non est hujus aliqua quærenda. Unde sicut *natura* ex se *determinatur* ad producendum *unum determinate*, ita et *voluntas* ad volendum necessario, vel contingenter. Nec istæ conditiones

actionis, *necessitas*, vel *contingentia*, sunt differentiæ *essentiales* activi principii, sed *accidentales*, [et] non *convertibiles* cum principio *activo naturali*, nec cum *libero*.

Juxta [66] prædicta de voluntate nostra, videnda sunt quædam de Voluntate Divina. — *a*) Et, primo, ad quæ sit *libertas* ejus? — *b*) Secundo, quæ sit contingentia respectu volitorum ?

22. Ad quæ sit libertas Voluntatis Divinæ.

QUANTUM ad primum, dico quod Voluntas Divina non est indifferens ad *diversos actus* nolendi et volendi ; quia hoc in voluntate mea non erat sine imperfectione voluntatis. Voluntas enim nostra erat libera ad *oppositos actus* ad hoc ut esset libera ad *objecta opposita*. Et hoc, propter *limitationem* utriusque *actus* respectu sui *objecti*. Ergo, posita *illimitatione* ejusdem volitionis ad diversa objecta, non oportet, propter libertatem ad *opposita objecta*, ponere libertatem ad *oppositos actus*. Ipsa etiam Voluntas Divina libera est ad *oppositos effectus*. Sed hæc non est *prima libertas* [in Deo] sicut nec in nobis. Remanet ergo *libertas* illa quæ est per se perfectionis et sine imperfectione, scilicet ad *objecta opposita*, ita quod, sicut voluntas nostra potest *diversis volitionibus* tendere in *diversa volibilia*, ita illa Voluntas [Divina] potest *unica volitione* simplici *illimitata* tendere in quæcumque volibilia ; ita quod, si voluntas illa, vel illa volitio, esset tantum unius volibilis, et non posset esse oppositi, quod tamen est de se volibile, hoc esset imperfectionis in voluntate, sicut deductum est prius de voluntate nostra.

---

(66) Ox. 1. d. 39. q. Unic. n. 21.

Et, licet in nobis posset distingui voluntas, ut est *receptiva*, et ut est *operativa*, et ut *productiva*, (ipsa enim est *productiva actuum*, et ipsa est quâ habens *operatur* formaliter volendo, et ipsa est *receptiva volitionis* suæ), tamen *libertas* videtur esse ejus in quantum est *operativa* ; in quantum scilicet habens eam, formaliter potest eâ tendere in objectum. Ita igitur ponitur *libertas* in Voluntate Divina per se et primo, in quantum est potentia *operativa*. Licet ipsa non sit *receptiva*, nec *productiva* volitionis suæ, attamen potest salvari in ea aliqua libertas in quantum [67] *productiva* est.

19. Quod Voluntas Divina, ab intrinseco et indeterminata et indeterminabilis in quantum est voluntas, capit ab Objecto Infinito, ergo ab extrinseco, determinationem et necessitatem agendi.

QUANTUM [68] ad secundum articulum, dico quod VOLUNTAS DIVINA NIHIL ALIUD RESPICIT NECESSARIO PRO OBJECTO AB ESSEN-

(67) Licet enim productio in esse existentiæ non concomitetur necessario operationem ejus, quia operatio est in æternitate, et productio esse existentiæ est in tempore, tamen operationem ejus necessario concomitatur productio in *esse volito*, et tunc non potest potentia illa Voluntatis Divinæ primo quidem esse ut productiva, sed [est productiva] secundum quid, scilicet in *esse volito*. Et ista productio concomitatur eam ut operativa. (Ibid.)

(68) Ox. 1. d. 39. q. Unic. n. 22. — Et hoc, considerando ipsam, ut est prior naturaliter tendentiâ in illud objectum. Nec solum ipsa, ut *voluntas*, prior est naturaliter suo actu, sed etiam in quantum est *volens* ; quia, sicut voluntas nostra, ut prior naturaliter suo actu, ita elicit actum illum quod possit in eodem instanti elicere oppositum : ita Voluntas Divina, in quantum ipsa est sub *volitione*, est prior naturaliter tendentia tali ; et ita tendit in illud objectum *contingenter* quod in eodem instanti possit tendere in oppositum objectum. Et hoc, tam de potentia *Logica*, quæ est non repugnantia terminorum, sicut dictum est de voluntate nostra, quam de potentia *reali*, quæ prior est naturali actu suo. (Ibid.)

TIA SUA. Ad quodlibet igitur aliud *contingenter* se habet, ita quod posset esse *oppositi*.

Dico [69] hic quod, sicut ista est immediata et necessaria : « Voluntas Divina vult Bonitatem Divinam », nec est alia ratio nisi quia hæc est *talis voluntas* et illa *talis bonitas* : sic Voluntas Divina contingenter vult bonitatem, seu existentiam *alterius* ; et hoc, quia est talis voluntas et illud est *tale bonum*... Si quæras : [quare] ? Respondeo : Secundum Philosophum [70] non est quærenda ratio eorum quorum non est ratio : *Demonstrationis enim principii non est demonstratio*..., nisi addamus generaliter unum breve : quod VOLUNTAS INFINITA NECESSARIO HABET ACTUM CIRCA OBJECTUM INFINITUM, quia hoc est *perfectionis*. Et, pari ratione, NON NECESSARIO HABET ACTUM CIRCA OBJECTUM FINITUM, quia hoc esset *imperfectionis*. Nam imperfectionis est necessario determinari ad *posterius*, et perfectionis requisitæ est sic determinari ad *prius*, et perfectionis concomitantis ad illud quod est *simul natura*.

Voluntas [71] Infinita ad Objectum perfectissimum se habet *modo perfectissimo* se habendi. Voluntas Divina est hujusmodi, [scilicet Infinita]. Igitur ad Summum Diligibile se habet modo perfectissimo quo possibile est aliquam voluntatem se habere ad ipsum. Sed hoc non esset nisi ipsum *necessario* et *actu adæquato* diligeret.

Necessitas [72] dilectionis, qua formaliter habens voluntatem, diligit, est — *a*) ex *Infinitate Voluntatis* et — *b*) ex *Infinitate bonitatis Objecti* ; quia NEUTRUM SINE ALTERO SUFFICIT AD NECESSITATEM. Ista autem

(69) Quodl. 16. n. 9. (70) 4. Metaph.
(71) Quodl. 16. n. 2. (72) Ox. 1. d. 10. q. 1. Lic. n. 11

duo sufficiunt hoc modo : quia Voluntas Infinita non potest non esse *recta*, nec potest non esse in *actu recto*, quia tunc esset *potentialis*. Igitur necessario est in actu recto. Non autem *velle* est præcise *rectum* quia est ab illa Voluntate *recta* solum ; quasi nihil sit *volendum ex se*, sed tantum [*volendum*] quia est *volitum* ab illa Voluntate recta. ESSENTIA ENIM DIVINA QUÆ EST PRIMUM OBJECTUM ILLIUS VOLUNTATIS, EST EX SE VOLENDA. Igitur Voluntas illa de necessitate est in actu recto volendi illud Objectum quod est *ex se* recte volendum, et sicut [illud Objectum] ex necessitate est principium volendi.

Hic [73] sunt tria videnda :

— *a*) Primo, an in aliquo actu *voluntatis* sit *necessitas*?

— *b*) Secundo, si cum hoc stet ibi *libertas*?

— *c*) Tertio, si quandoque cum *libertate* possit stare *naturalis necessitas* ?

20. Quod in Voluntate Divina, quatenus Essentiam Infinitam respicit, datur necessitas ab extrinseco inducta.

De primo [74], dico quod in actu Voluntatis Divinæ est *necessitas* simpliciter. Et hoc, tam in actu *diligendi se* quam in actu *spirandi Amorem Procedentem*, scilicet Spiritum Sanctum. Hoc sic patet. Quia Deus necessario est beatus ; igitur necessario videt, et etiam *diligit* Objectum Beatificum. Similiter Spiritus Sanctus est Deus et, per consequens, *summe necessarius* in essendo. Igitur, cum accipiat *esse* procedendo, actus ille quo procedit, est simpliciter *necessarius*. Utraque autem conclusio probatur propter *quid*,

(73) Quodl. 16. nn. 1 et 2.

(74) Quodl. 16. n. 2

sic. Voluntas Infinita ad Objectum perfectissimum se habet *modo perfectissimo* se habendi. Voluntas Divina est hujusmodi. Igitur ad *Summum Diligibile* se habet modo perfectissimo quo possibile est aliquam voluntatem se habere ad ipsum. Sed hoc non esset, nisi ipsum *necessario* et actu *adæquato* diligeret, et etiam Amorem ejus adæquatum spiraret ; quia, si aliquod istorum deficeret, posset sine contradictione intellligi aliquam voluntatem *perfectiori modo* se habere ad Objectum : quia ille modus posset intelligi perfectior. Et ille modus non includit contradictionem : quia non est contradictio quod Voluntas Infinita habeat *actum Infinitum* circa *Objectum Infinitum* et, per consequens, actum *necessarium*, et etiam *necessario* ; quia, si posset non habere *talem actum* circa *tale Objectum*, posset carere summa perfectione.

21. Quod cum determinante necessitate, ab extrinseco in Voluntatem Divinam inducta, stat in Voluntate Divina indeterminatio ab intrinseco, seu Libertas.

De secundo [75] articulo principali, dico quod cum *necessitate* ad volendum stat *libertas* in voluntate. Hoc probatur.

— *a*) Primo per auctoritates. Prima est Augustini [76] quæ dicta est supra : *Sic enim oportebat prius hominem fieri, ut et bene velle posset, et male, nec gratis*, vel frustra, *si bene* ; *nec impune, si male*, hoc est in statu illo primo, meretur, vel demeretur. Et sequitur : *Postea vero sic erit, ut male velle non possit nec ideo libero carebit arbitrio : multo quippe liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire pecca-*

(75) Quodl. 16. n. 8. (76) in Enchirid. cap. 105.

to. Et subdit quasi pro probatione : *Neque culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, quia beati sic esse volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus. Sicut enim anima nostra nunc habet nolle infelicitatem, ita tunc nolle iniquitatem semper habitura est.*

Item, Anselmus [77] : *Qui sic habet, quod decet et expedit, ut hoc amittere nequeat, liberior est, quam ille qui sic habet hoc ipsum, ut possit perdere.* Et ex hoc concludit : *Liberior igitur est voluntas, quæ a rectitudine declinare nequit.*

— *b*) Idem probatur per rationem. Et primo *quia* ita est. Nam, ex præcedente articulo, habetur quod Voluntas Divina *necessario* vult bonitatem suam et tamen in volendo eam est *libera* ; igitur, etc. Probatio minoris. Potentia operans circa unum objectum, non absolute, sed in ordine ad aliud, eadem est operativa circa utrumque objectum, sicut arguit Philosophus [78] quod illa potentia, quà cognoscimus differentiam unius objecti ab alio objecto, ipsa nata est cognoscere utrumque objectum in se, sicut ipse arguit ibi de sensu communi ; nunc autem Voluntas ipsa Divina refert ad finem alia objecta, quæ sunt volibilia propter finem ; igitur ipsa sub eadem ratione potentiæ est operativa circa utrumque. Sed circa illud quod est ad finem *libere* operatur. Patet, quia *contingenter* vult illa, et *contingentia* in agendo reducitur ad principium *non naturaliter* activum, sed *libere.* Igitur ipsa sub ratione potentiæ *liberæ* vult bonitatem suam.

— *c*) Præterea secundo, probatur idem *propter quid*, sic. Actio circa finem ultimum est actio per-

(77) De lib. Arbitr. cap. 1. (78) De Anima. l. 2. text. 146.

fectissima, et in tali actione libertas in agendo est perfectionis. Igitur *necessitas* in ea non *tollit*, sed magis *ponit* illud quod est perfectionis, cujusmodi est *libertas*. — Præterea, conditio *intrinseca* ipsius potentiæ, vel absolute, vel in ordine ad actum perfectum, non repugnat perfectioni in operando. Nunc autem *libertas*, vel est conditio *intrinseca* voluntatis absolute, vel in ordine ad actum volendi. Igitur ipsa *libertas* potest stare cum conditione perfecta possibili in operando. Talis conditio est *necessitas*, specialiter ubi ipsa est possibilis. Est enim semper possibilis ubi neutrum extremum requirit *contingentiam* in operatione, quæ est media inter extrema. Sic est in proposito, sicut probatum est in *præcedenti articulo*.

22. Quod liberum ab intrinseco et necessarium ab extrinseco sese compatiuntur in Voluntate Divina, dum e contra necessarium ab intrinseco et contingens etiam ab intrinseco sese formaliter excludunt.

DICUNT : *Oppositi* [79] modi principiandi non possunt competere *uni* principio formali. Sed modus principiandi *contingenter*, convenit Voluntati Divinæ, ut patet respectu productionis creaturarum. Igitur sibi non convenit respectu alicujus modus principiandi *necessario*.

Dicendum quod modi *oppositi* qui distinguunt principia, non conveniunt eidem principio ; sed hujusmodi non sunt isti [modi] : *necessario* et *contingenter*, circa actionem. Sed inveniuntur in uno principio activo quod primo distinguitur in genere potentiæ activæ ; quia aliquid est [*naturale*] agens

(79) Par. 1. d. 10. q. 2. nn. 1 et 6.

quod *necessario* agit, et aliquid [*naturale* agens] quod *contingenter* agit. Similiter est in agente *libero*, sive [agente] a proposito.

Nec [80] istæ conditiones actionis : *necessitas*, vel *contingentia*, sunt differentiæ *essentiales* activi principii, sed *accidentales*, non convertibiles cum principio *activo naturali*, nec [cum *activo*] *libero*...

Confirmatur [81] illud, quia non est eadem divisio in principium *naturale* et *liberum*, et in principium *necessario* activum et *contingenter*. Aliquod enim *naturale* potest *contingenter* agere, quia potest *impediri*. Igitur, pari ratione, possibile est aliquod *liberum*, stante libertate, *necessario* agere.

Ad [82] argumentum in contrarium est dicendum quod voluntas quæ necessario producit, *ex se* determinatur ad producendum. Et quando dicitur « quod, si *ex se* determinetur ad producendum, tunc ex *natura sua* determinetur, et sic erit *principium naturale* », dicendum quod *natura* accipitur :

— *a*) Uno modo *communiter* pro *essentia*. Et sic unumquodque, sicut habet *entitatem*, sic et habet *naturam*. Unde sic dicimus quod *natura negationis* est talis, vel talis. Et similiter *natura Quantitatis* est talis, licet *Quantitas* secundum se considerata non sit res naturalis.

— *b*) Alio modo sumitur *natura* pro *principio naturali*, ut est « vis quædam productiva similis ex simili ex vi productionis. » Et isto modo ponitur Filius in Divinis produci *naturaliter* ; quia ex vi productionis suæ procedit, ut *similis a simili in natura*. Nam generatio quæ est in Divinis, est productio similis a simili in substantia. Ideo *voluntas*,

(80) Par 1. d. 10. q. 3. n. 4. (81) Quodl. 16. n. 9.

(82) Paris. 1. d. 10. q. 4. nn. 1 et 5.

si necessario determinatur ad producendum, ex natura sua determinatur ad producendum *primo* modo accipiendo *naturam*, hoc est pro *essentia voluntatis*. Non determinatur ex natura, prout *natura* est *principium naturale*, quamvis necessario determinetur ad producendum ; quia *sic necessitas* non est propria conditio principii activi naturalis, isto modo accipiendo *naturam*, ut patet per prædicta.

Voluntas [83], per se loquendo, nunquam est principium *activum naturaliter* ; quia esse *naturaliter activum* et esse *libere activum* sunt primæ differentiæ principii activi, et voluntas, unde voluntas, est principium activum *libere*. Non magis igitur potest *Voluntas* esse *naturaliter activa* quam *Natura*, ut est principium distinctum contra voluntatem, potest esse *libere* activa.

23. Unde est quod voluntas, licet necessario agat, non tamen naturaliter agit, cum non possit natura magis esse determinata ad agendum quam quod sit necessitata ad agere.

Sed quæritur : Unde est quod voluntas, licet *necessario* agat, non tamen *naturaliter* agit, cum non possit natura magis esse *determinata* ad agendum quam quod sit *necessitata* ad *agere* ? — Respondeo : Omne agens *naturale*, vel est omnino *primum*, vel, si est *posterius*, erit ab aliquo priori naturaliter determinatum ad agendum. Voluntas autem nunquam potest esse agens *omnino primum* ; sed nec potest esse *determinata naturaliter* ab aliquo agente *superiori*, quia ipsamet est tale activum quod *seipsam determinat* in agendo, sic

83) Quodl. 16. nn. 15 et 16.

intelligendo quod, si voluntas aliquid *necessario velit*, puta A, NON TAMEN ILLUD VELLE CAUSATUR NATURALITER A CAUSANTE VOLUNTATEM, ETIAMSI NATURALITER CAUSARET VOLUNTATEM ; sed posito actu primo quo voluntas est voluntas, si ipsa sibi relinqueretur, etsi posset contingenter habere, vel nón habere hoc *velle*, tamen *seipsam determinaret* ad hoc *velle*.

Quando igitur dicitur quod « naturale principium non potest magis determinari, quam quod necessitetur », respondeo : Licet *necessarium* sit *summe determinatum* quoad exclusionem indeterminationis ad utrumlibet, tamen aliquod necessarium aliquo modo est magis determinatum quam aliud, sicut *ignem esse calidum*, vel *Cœlum esse rotundum*, est determinatum a Causante, dante simul *esse* Cœli et *rotunditatem* ; sed grave est determinatum ad descensum non habito necessario *actu* descendendi ab ipso generante, sed tantum habito ab ipso principio naturaliter determinativo ad descendendum. Voluntas autem causata, si *necessario* vult aliquid, non sic est determinata a Causante ad illud *velle*, sicut grave ad descensum ; sed tantum a Causante habet principium determinativum sui ad hoc *velle*.

Si autem dicas : si descensus causatur a gravitate intrinseca, tunc grave movet se ; quare igitur non [movet se] *libere* æque sicut voluntas movet se ad illud *velle*, respectu cujus ipsa voluntas est ratio necessaria causandi? Respondeo : illa causatio gravitatis est *naturalis*, ista *libera*, quia hoc est hoc, et illud est illud.

Breviter igitur posset dici quod *esse formæ* et *modus essendi*, *agere* et *modus agendi* sunt immediata. Ideo, sicut non est alia ratio quare hoc habet talem *modum essendi*, nisi quia est *tale ens* ; sic non

est aliqua ratio, quare hoc habet talem *modum agendi*, puta *libere*, vel *naturaliter*, nisi quia est *tale principium activum*, scilicet *liberum*, vel *naturale.*

24. Quod Deus diligit se necessario simul et libere, necessitate quidem ab extrinseco inducta et libertate ab intrinseco naturaliter Voluntati indita.

AD OSTENDENDUM [84] quod non *qualiscumque necessitas* tollit *libertatem*, [Augustinus dicit] : *Si necessitas nostra illa dicenda est quæ non est in nostra potestate, sed, etiam si nolimus, efficit quod potest, sicut est necessitas mortis : manifestum est voluntates nostras quibus recte, vel perperam vivitur sub tali necessitate non esse. Multa enim facimus quæ, si nollemus, non utique faceremus. Quo primitus pertinet ipsum velle*; *nam, si volumus, est* ; *si nolumus, non est* ; *non enim vellemus, si nollemus. Si autem illa definitur esse necessitas secundum quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid, vel ita fiat, nescio cur eam timeamus ne nobis libertatem auferat voluntatis.* NEQUE ENIM ET VITAM DEI ET PRÆSCIENTIAM DEI SUB NECESSITATE PONIMUS, SI DICAMUS NECESSE ESSE DEUM SEMPER VIVERE ET CUNCTA PRÆSCIRE ; *sicut nec potestas ejus minuitur cum dicitur mori fallique non posse. Sic enim hoc non potest, ut potius, si posset, minoris esset utique potestatis. Recte quippe omnipotens dicitur, qui tamen mori et falli non potest. Dicitur enim omnipotens faciendo quod vult, non patiendo quod non vult* ; *quod et si accideret, nequaquam esset omnipotens. Unde propterea quædam non potest, quia omnipotens est. Sic etiam cum dicimus* NECESSE ESSE UT, CUM VOLUMUS,

(84) Quodl. 16. nn. 17 et 18. — De Civit. Dei. l. 5. cap. 10.

LIBERO ARBITRIO VELIMUS (*et verum procul dubio dicimus*), *et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subjicimus quæ adimit libertatem.*

Si [Augustinus] præcise dixisset : *Et præscientiam Dei*, facile esset videre qualiter illam non ponimus sub necessitate, quæ repugnet libertati ; quia *libere* et *contingenter* præscit hoc, licet, supposito quod præsciat, *immutabiliter* præsciat. Et eodem modo est de actu meo præscito, quod, licet sit *immutabiliter* præscius, tamen *contingenter* ex parte Dei præscientis ; et similiter relinquitur contingentia ex parte mei exequentis.

Sed difficilius est quod addit : *vitam Dei et præscientiam.* Sed ibi potest esse duplex responsio.

— *a*) Una quod *vita* accipiatur ibi pro *actu beatifico*, sicut accipitur *vita* : *Hæc est* [85] *vita æterna, ut cognoscant te* ; et — *b*) sicut loquitur Philosophus : *Intellectus actus est vita.* Et, pari ratione, actus voluntatis est vita [86]. VITA ISTA NON CADIT SUB NECESSITATE EXCLUDENTE LIBERTATEM, ETIAM IN DEO.

Si autem intelligatur *vita* pro vita *naturali* ipsius Dei, tunc non debet intelligi de illa vita *secundum se accepta*, sed de ipsa ut a *Voluntate* Divina *acceptata.* Potest autem esse aliquid bene in se necessarium, et necessitate repugnante libertati, quamvis tamen sit *libere*, imo *contingenter acceptatum.*

Exemplum. Si quis *voluntarie* se præcipitat, et semper, in cadendo, illud velle *continuat*, *necessario* quidem *cadit* necessitate gravitatis naturalis ; et tamen *libere* vult illum casum. Ita... Ens Absolutum [87] quod est *ex se necessarium perfecte*, quantum potest cogitari aliquid esse *necessarium*, non potest non esse, quocumque alio a se non exis-

(85) Joan. 17. (86) 12. Metaph. (87) Ox. 1. d. 8. q. 5. n. 17.

tente. Deus est summe necessarium secundum illum intellectum præacceptum. Ergo, quocumque alio a se non existente, non propter hoc sequitur Ipsum non esse... Nihil aliud [88] a Deo est ita formaliter *necessarium*, sicut Deus, secundum quamcumque positionem... Perfecta ejus *necessitas* est etiam ex se esse tale, quod non variabitur ejus *esse*, quacumque hypothesi posita, sive possibili, sive impossibili, circa aliud a se, quia alia non sunt necessaria nisi secundario... [Sic] est Deus ex se actus *necessarius*... Deus [89] [autem], LICET NECESSARIO VIVAT VITA NATURALI, ET HOC TALI NECESSITATE QUÆ EXCLUDIT OMNEM LIBERTATEM, [SEU CONTINGENTIAM], TAMEN VULT LIBERE SE VIVERE TALI VITA. Igitur *vitam Dei* non ponimus sub *necessitate*, intelligendo *vitam*, ut a Deo *libera* voluntate *dilectam*.

25. Utrum Libertas Divina dicenda sit limitata eo quod non est defectibilis, idest potens etiam ad peccare, vel dicendum quod est indefectibilis præcise quia illimitata.

A DOCTORIBUS et Sanctis... formaliter ponitur in Deo [90] Intellectus et Voluntas, et non tantum *absolute*, sed cum Infinitate. Ita et potentia, sapientia et *Liberum Arbitrium* ponitur in Deo. Et Anselmus reprehendit illam definitionem de *Libero Arbitrio* quæ dicit quod est *potestas peccandi*, quia secundum eum, tunc secundum hoc non esset in Deo *Liberum Arbitrium*, Quod est falsum. Quæ improbatio nulla esset si, secundum *aliam* rationem *omnino*, diceretur *Libe-*

(88) Ox. 1. d. 30. q. 2. nn. 15. 14. 16. (89) Quodl. 16. n. 18.
(90) Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 9. — Anselm de Libero Arbitrio. cap. 1.

rum Arbitrium de Deo et creaturæ. Anselmus : Magister : *Quoniam ergo Liberum Arbitrium Divinum et bonorum Angelorum peccare non potest, non pertinet ad diffinitionem Libertatis Arbitrii, posse peccare? Denique nec libertas, nec pars libertatis est peccandi potestas. Quod ut plane intelligas, intende ad ea quæ dicam.* — Discipulus : *Ad hoc hic sum.* —Magister : *Quæ tibi voluntas liberior videtur, illa quæ sic vult et potest non peccare, ut nullatenus valeat flecti a non peccandi rectitudine : an illa quæ flecti aliquo modo potest ad peccandum?* — Discipulus : *Cur non sit liberior illa, quæ ad utrumque se habet, non video.* — Magister : *An non vides, quoniam qui sic habet quod decet, et quod expedit, ut hoc amittere nequeat, liberior est quam ille qui sic habet hoc ipsum, ut possit perdere : et ad hoc quod dedecet et non expedit valeat adduci?* — Discipulus : *Nulli dubium hoc esse puto.* — Magister : *Hoc quoque non minus indubitabile dices : quia peccare semper dedecens et noxium est.* — Discipulus : *Nullus sanæ mentis aliter sentit.* — Magister : *Liberior itaque voluntas est, quæ a rectitudine non peccandi declinare nequit, quam quæ illam potest deserere.*

Ad [91] Anselmum, dico quod Libertas absolute est perfectio simpliciter ; unde [Libertas] formaliter ponitur in Deo secundum eumdem. Libertas in nobis est limitata. Potest tamen considerari [Libertas] secundum rationem ejus *formalem* sine illa *limitatione*. Et tunc non est perfectio limitata, sed *perfectio simpliciter*. Exemplum. Sapientia est *perfectio simpliciter*, et illius ratio absolute est in nobis. Non tamen sic, sed cum *limitatione* ; ita quod sapientia nostra includit duo, quorum alterum est *perfectio simpliciter*, alterum *non*. Ita dico

(91) Ox. 2. d. 44. q. Unic. n. 2.

quod hæc voluntas hujus speciei, quæ est in nobis, includit Libertatem, quæ est perfectio simpliciter; sed non eam solam, sed cum *limitatione*, quæ *limitatio* non est *perfectio simpliciter*. RATIONE PRIMI, NON CONVENIT SIBI PECCARE POSSE; nec est fundamentum proximum hujus *ordinis* ad *deficere* actualiter, sed ratione *secundi*, [seu ratione *limitationis*].

Ad [92] aliud de Anselmo : *Posse peccare non est libertas, nec pars libertatis*; dico quod verum est, quod *posse* præcise *in peccatum*, quod est carentia, vel privatio debitæ circumstantiæ, non est Libertas, vel Libertatis pars. Tamen *posse in actum*, cui annexa est deformitas, est *bene* pars Libertatis, non [libertatis] *simpliciter*, sed creatæ, [seu finitæ].

Cum [93] [igitur] dicit Anselmus : *Posse peccare nihil libertatis est*, dico — *a)* quod *posse peccare* dicit *ordinem ad actum difformem*. Et ille *ordo* neque est *potentia*, neque *potentiæ*. Sed *potentia* quæ dicit rationem *principii* quo potest elici *actus difformis*, potest fundare istum *ordinem* immediate, sicut potentia visiva fundat ordinem ad actum visionis; atque ita Liberum Arbitrium est id quo habens ipsum, potest peccare. Et, quia illud quo habens peccare potest, est proximum fundamentum ordinis [ad actum difformem], dupliciter adhuc potest intelligi illud quod fundat istum ordinem, secundum quod duo sunt ad quæ potest comparari : *positivum* et *privativum*, *substantiam* actus et *deformitatem* actus; ideo potest intelligi Liberum Arbitrium esse fundamentum ordinum : vel eo modo quo est ad *positivum* in actu elicito, vel eo quo est ad *deformitatem* actus.

---

(92) Ox. 2. d. 23. q. Unic. n. 8. (93) Par. 2. d. 7. q. 3. n. 25

— *b*) Secundo modo, Liberum Arbitrium in communi, prout convenit Deo et Beatis, non est ratio fundandi istum ordinem ad actum, ut deformis. Et tamen Liberum Arbitrium *creatum* non confirmatum potest esse ratio fundandi immediata ordinis hujusmodi.

26. Quod Libertatis illimitatio ratio est suæ indefectibilitatis, ita quod Deus non potest producere aliquam voluntatem finitam quæ sit per se impeccabilis.

LOQUENDO [94] igitur de *Libertate Arbitrii* absolute et de *voluntate* absolute, possunt absolvi a *posse peccare*, quia in Deo ita est; non tamen in voluntate creata, quæ est Libertas et creata Libertas. Licet igitur POSSE PECCARE NIHIL SIT LIBERI ARBITRII ABSOLUTE, NEC VOLUNTATIS ABSOLUTE, EST TAMEN ALIQUID VOLUNTATIS CREATÆ ET LIBERI ARBITRII CREATI, accipiendo *posse* pro *fundamento*. Ideo non potest esse voluntas creata quin possit fundare actum talem qui potest deficere et qui potest esse deordinatus. Ideo *Liberum Arbitrium creatum* non est nisi sit illa potentia quæ potest esse *fundamentum potentiæ* quæ dicit ordinem ad actum [difformem].

Ita [95] igitur exponenda est auctoritas Anselmi, quia *posse peccare* nihil est Libertatis, ut Libertas est *perfectio simpliciter*; nec aliud probat ratio sua per hoc quod non est in Deo. Si autem accipiatur ista *Libertas causata*, secundum ordinem suum, adhuc [posse peccare] non est aliquid ejus. Sed ut [Libertas] dicit fundamentum proximum hujus ordinis

(94) Par. 2. d. 13. q. Unic. n. 9.

(95) Ox. 2. d. 44. q. Unic. n. 2.

[ad actum difformem], *posse peccare* est aliquid ipsius. Sicut autem ista potestas est aliquod ens *positivum*, ita est a Deo, quoniam ex Ipso, et in Ipso, et per Ipsum sunt omnia, Cui sit honor et gloria in sæcula Sæculorum. Amen.

Dico [96] igitur ad quæstionem quod non potest fieri talis natura, sive voluntas, quæ sit *impeccabilis per naturam*, quia auctoritates Sanctorum sunt expressæ de hoc. Anselmus [97] [enim], respondens discipulo quærenti ab eo cur non potuit Deus facere creaturam rationabilem impeccabilem *per naturam*, dicit Anselmus [98] : quia non potuit ipsam facere Deum. Ergo nulla creatura potest [*per naturam*] esse impeccabilis,

Item, hoc idem dicit Augustinus [99] contra Maximinum. Unde dicit ibi, quod Angeli peccaverunt

---

(96) Ox. 2. d. 23. q. Unic. n. 6. (97) Ox. 2. d. 23. q. Unic. n. 3.

(98) *Sed nunc quærendum æstimo, cum Deus talem posset facere hominem, cur non tales fecit angelos et duos primos homines, ut similiter et peccare non possent, et de justitia sua laudandi essent? A. Intelligis quid dicas? B. Videor mihi intelligere, et idcirco quæro cur eos tales non fecit? A. Quoniam non potuit nec debuit fieri ut unusquisque eorum esset idem ipse qui Deus, sicut de Homine isto dicimus.* (Cur Deus Homo. l. 1. c. 10).

(99) Lib. 3. c. 13. — Ad quod probabiliter declarandum, suppono hîc, quod omnis voluntas potest appetere commodum, quia hoc competit appetitui sequenti apprehensionem, et, si omnis appetitus potest appetere *commodum*, potest appetere proprium commodum. Tunc sic probatur. Omnis voluntas, in qua non necessario conjunguntur *appetere commodum*, et *recte appetere*, potest appetere *recte* et *non recte*. Sed in nulla voluntate creata possunt conjungi illa necessario ; igitur, etc. Minor patet ; quia nulla voluntas potest appetere recte ex *hoc solo* quod appetit, nisi voluntas Primi. Major est similiter plana, quia ex quo non necessario conjunguntur, unum potest ab alio separari. — Item, secundo, arguo sic. Necessario omnis voluntas, quæ in appetendo non est satiata, nec quietata, nec potest sibi dimissa quietari nisi in Objecto Infinito, quod *non habet præsens* et, per consequens, *non tendit actualiter* in illud ; talis, inquam, voluntas potest appetere aliquid, non in ordine ad illud, vel tendere in bonum apparens, ex quo non est immobili-

et dæmones facti sunt et cuicumque rationali creaturæ præstatur, ut peccare non possit, non est hoc naturæ propriæ, sed Dei gratiæ.

27. An, præter Infinitatem Divinæ Voluntatis et illimitationem illius Libertatis, alia sit ratio propter quam Voluntas Divina indefectibilis est.

AD SOLUTIONEM[100] istarum quæstionum præmitto quoddam exemplum : quomodo videlicet corpora diversimode quietantur. Ultimus terminus quietis *gravium* corporum est centrum. Huic autem centro, tanquam termino *ultimo*, adhæret aliquod corpus *grave* per se, et primo, puta *terra*, quæ non per naturam alterius corporis adhæret, a quo participet gravitatem et

---

tata in isto Infinito : sed omnis voluntas creata, naturaliter sibi dimissa, est hujusmodi. — Teneo igitur, propter auctoritates, magis quod Deus non potest facere voluntatem rationalem impeccabilem *per naturam*, sed per donum supernaturale. (Ibid. nn. 6 et 7).

(100) Ox. 1. d. 1. q. 5. n. 2. — Conf. *Præparat. Philosoph.* l. 9. n. 7. Ibi enim locus Doctoris habetur in integrum positus, cujus partem tantum hic opportune tradendam censemus. (Editor).

Declararur qualiter in corporalibus quadrupliciter est quies. .— Primum quietativum gravium est centrum : potest ergo aliquid quiescere *primo*, et *per se*, sicut terra secundum totalitatem. — Secundo quiescit aliquid *per se*, et *non primo*, sicut partes terræ per se, quia per intrinsecum, non primo, quia totum primo. — Tertio quiescit aliquid *non primo, nec per se*, quod est mutabiliter quiescere ; simpliciter tamen quiescit, et per se, quia per intrinsecum, sicut grave in superficie terræ. — Quarto quiescit aliquid nec *per se*, nec *primo*, nec *simpliciter* ; sed *respectu alicujus* quiescit, quod non se habet immutabiliter. Sicut homo in navi quiescit respectu navis ; simpliciter tamen movetur. Sic in spiritualibus primum centrum realiter est Deus, et pondus suum est amor.— Primo quatuor modorum Voluntas Divina quiescit in Deo, *per se* et *primo*. — Secundo modo voluntas Beatorum. — Tertio modo voluntas Viatorum simpliciter quiescit, quia Immobili innititur, et potest dici quod quiescit per se, quia per intrinsecum, et non per se, quia non immu-

istam adhæsionem. Ad [101] propositum applicando, corporis ponderi correspondet *voluntas* in spiritualibus, quia, sicut *corpus pondere*, sic animus et *voluntas amore* fertur, quocumque fertur, ut ait [102] Augustinus. Centrum, quod ex natura sui est ultimate quietativum, est Finis Ultimus secundum veritatem. Huic centro Voluntas Divina primo, et per se, quia *non participatione* alicujus alterius a se, immobiliter, et necessario adhæret ; quia ipsa Voluntas

— *a*) non per *habitum*,

— *b*) nec per *actum* differentem a se,

— *c*) nec in virtute alicujus *causæ superioris*, perfectissime amat illud Summum Bonum, et necessario.

28. Quod Voluntas Divina Infinita non est recta per receptionem alicujus habitus virtutis.

Dico [103] quod Voluntas Infinita continet in se *eminenter* per identitatem totam perfectionem *habitûs* ; et ideo nullam perfectionem minorem dat actui [suo], quia non intelligitur informari *habitu*. Sed potentia finita non includit per identitatem habitum proportionalem sibi ; et ideo potest deficere a perfectione sibi conveniente in agendo si non perficiatur *habitu*. Præterea [104] sola Voluntas Infinita, circumscripta omni ratione *habitûs*, potest habere actum Infinitum... Patet, quia Voluntas Infinita non est recep-

---

tabiliter. — Quarto modo, puta non simpliciter, sed respectu alicujus actus proximi, quiescit voluntas peccatorum, quia innititur alicui spiritui malo, quantum voluntas sua potest, sicut voluntas bona bono. (Paris 1. d. 1. q. 4. n. 2.)

(101) Ox. 1. d. 1. q. 5. n. 3. (102) 2. De Civit. c. 28.

(103) Ox. 1. d. 17. q. 3. n. 34. (104) Ox. 1. d. 17. q. 2. n. 7.

tiva alicujus *habitûs*, quia non deficit sibi aliqua perfectio possibilis voluntati. Ergo voluntas, in quocumque gradu naturæ, potest in actum determinati gradus. Consequentia probatur, quia, sicut *summum* ad summum, ita *simpliciter* ad simpliciter, et *quilibet gradus* ad gradum sibi correspondentem. — Voluntas [105] [igitur Divina], ex hoc quod Infinita, magis sufficit ad omnem rectitudinem actus, quam aliqua *virtus* (qualitercumque re, vel ratione distincta), *superaddita*.

29. Utrum Voluntas Divina Infinita dicenda sit recta per actum Intellectus Dei rectificantis.

DICUNT : Posset [106] concedi quod Theologia Dei de necessariis, sit *practica*, [seu *regulativa*] ; quia in Intellectu suo natum est Primum Objectum Theologicum quasi gignere notitiam *conformem* volitioni rectæ, *priorem* naturaliter ipsa volitione.

Quod *conformem*, patet. Quod *priorem*, probatur : quia prius naturaliter Intellectus [Divinus] intelligit Objectum Primum quam Voluntas velit illud. Igitur prius naturaliter volitione potest habere omnem notitiam sufficienter virtualiter inclusam in

(105) Ox. 4. d. 46. q. 4. nn. 3 et 1. — An in punitione malorum concurrat ex parte Dei punientis justitia cum misericordia? Congruentia illa de concursu virtutum includit dubium, quia non est certum quod in Voluntate Divina possit esse ratio alicujus virtutis non tantum non distinctæ *re* (certum est), sed nec *formaliter* distinctæ, quia voluntas, ex hoc quod Infinita, magis sufficit ad omnem rectitudinem actus, quam aliqua virtus qualitercumque re, vel ratione distincta, superaddita, si tamen concedatur ibi virtus distincta formaliter a voluntate, sicut sapientia, vel alia virtus intellectualis in intellectu, non oportet quod concursus plurium talium ad idem opus requiratur ad summam perfectionem operis. (Ibid.).

(106) Ox. Prolog. q. 4. nn. 33 et 36.

intellectione Primi Objecti. Talis est quæcumque notitia necessaria de Primo Objecto. Consequentia supposita patet; —*a*) tum quia, per impossibile exclusa omni volitione, posset Intellectus habere omnem notitiam sufficienter virtualiter inclusam in intellectione Primi Objecti, cum illa intellectio *præcedat* omnem volitionem; —*b*) tum quia Intellectus Divinus non *discurrit*; igitur non prius naturaliter intelligit Primum Objectum quam aliquid virtualiter in illo inclusum quoad notitiam. Ergo, si prius intelligit Primum Objectum quam voluntas velit aliquid, prius intelligit quodlibet inclusum quoad notitiam in Primo Objecto quam Voluntas velit.

Ad argumentum probans prioritatem rectitudinis ad praxim rectam, responderi potest quod, licet sit aliqua prioritas *intellectionis* ad *volitionem*, non tamen est sic prior ut requirat *rationem rectam* esse priorem *praxi*, quia talis prioritas est regulæ ad regulatum : qualis esse non potest QUANDO VOLUNTAS EST OMNIMODA REGULA SUI IN AGENDO.

30. Utrum Voluntas Divina Infinita sit recta in virtute alicujus causæ superioris, scilicet Intellectus Divini, a quo determinaretur.

QUOD non. — Quia [107] tunc Voluntas Divina non erit Prima Regula suî in actibus suis, si ejus actum præcedat notitia cui, in agendo, debet conformari ad hoc ut recte agat. Consequens autem videtur inconveniens; quia tollit summam *libertatem* Voluntatis Divinæ si *ab alio determinetur* et non *ex se* primo quoad pri-

(107) Ox. Prolog. q. 4. nn. 33 et 34.

mum actum suum ; si autem præcedit omnem actum suum cognitio practica, ab Intellectu [Voluntas Divina] *determinabitur* ad primum actum, quia non potest ei dissentire ; tunc enim posset peccare.

Item, *dirigens* aliqua causa est respectu *directi*. Igitur est distincto realis inter ipsa ; non est autem talis distinctio *Intellectionis* Dei ad *Velle*. Et confirmatur ; quia intelligendo jam *velle* esse *elicitum*, Intellectus non dirigit. Tantum enim dirigit circa actum *eliciendum* quasi prior ipso. Sed in Deo *velle* suî non sequitur voluntatem in *esse*. Igitur nunquam est ibi quasi *eliciendum*, sed semper quasi *elicitum* ; ergo, etc.

Hujus [108] controversiæ de scientia Dei respectu suî : « An sit practica? » summa in hoc consistit : si notitia quæ de se esset *directiva* in praxi, dato quod *potentia practicans* in sciente *non esset dirigibilis* in agendo, sit *practica* ex hoc solo quod esset sic *ex se directiva* : vel non [sit] *practica* ex hoc quod *potentia practicans* in sciente non est *dirigibilis*. Qui alteram partem tenet, dicat consequenter.

31. Quod notitia de objecto non prærequitur ab Infinita Voluntate quæ sit directiva suæ volitionis, sed tantum quæ sit ostensiva objecti.

ALITER [109] posset dici quod Theologia *necessaria*, [seu de necessariis], in Intellectu Divino, non est *practica*, quia non est prioritas naturalis intellectionis ad volitionem quasi *conformativi* ad ipsum *conformandum*, sive *directivi* ad *dirigendum* aliquid.

Positâ notitia quacumque rectitudinis ipsius

(108) Ox. Prolog. q. 4. n. 36. (109) Ox. Prolog. q. 4. n. 36.

praxis, quamvis ista ex se possit conformare potentiam *conformabilem*, seu *rectificabilem* aliunde, non tamen Voluntatem Divinam respectu sui Primi Objecti, quæ *ex se sola* rectificatur respectu Istius Objecti ; ita quod vel talis *naturaliter* tendit in illud, vel, si *libere*, nullo modo est de se quasi indifferens ad rectitudinem, et quasi *aliunde* aliquo modo habens eam, ita quod notitia *determinativa* rectitudinis non est necessario prior volitione, quasi volitio illam requirat ut *recte eliciatur*, sed tantum præexigit *ostensionem* objecti. ET ISTAM NOTITIAM EX SE DIRECTIVAM, [VOLUNTAS] NON PRÆEXIGIT UT DIRECTIVAM, SED TANTUM UT OSTENSIVAM. ita quod, si posset præcedere *volitionem* sola *ostensio objecti*, et sequi notitia rectitudinis necessariæ ipsius praxis, (sicut dicetur de praxi circa contingentia) æque recte eliceretur volitio tunc sicut nunc. NULLO ERGO MODO INTELLECTIO EST PRIOR UT CONFORMATIVA, SEU REGULATIVA VOLITIONIS.

32. Quod Voluntas Divina, quippe quod Infinita, ergo et infinite libera, de se est inobliquabilis, igitur et prima, et omnimoda suî regula in agendo.

RATIONEM [110] generalissimam *Justitiæ* ponit Anselmus quod Justitia est rectitudo voluntatis *propter se* servata... Patet quod Justitia competit Deo... Habet enim rectitudinem Voluntatis, IMO VOLUNTATEM INOBLIQUABILEM, quia Prima Regula est et servata *propter se* ; non prout *servata* dicit aliquam susceptionem, vel passionem respectu alicujus *servantis*, sed ser-

(110) Ox. 4. d. 46. q. 1. n. 2.

vata *propter* se, idest : SPONTANEE PROPTER SE SEMPER HABITA. — Cum [111] *Justitia* proprie sit rectitudo voluntatis quasi habituatæ et, per consequens, quasi naturaliter inclinans ad alterum, vel ad se quasi ad alterum, et Voluntas Divina non habeat rectitudinem inclinantem determinate ad aliquid nisi ad suam Bonitatem, quasi ad alterum, (nam ad quodcumque aliud objectum mere contingenter se habet, ita quod æque potest in hoc et in ejus oppositum), sequitur quod nullam *Justitiam* habet nisi ad reddendum suæ Bonitati, vel Voluntati, quam eam condecet.

Ad [112] propositum igitur,... dicendum quod Justitia... est prima rectitudo Voluntatis Divinæ, sicut Voluntas Dei est Prima Regula omnis actus. Et ideo NULLUS ACTUS A DEO POTEST NON ESSE RECTUS, SIVE NON REGULATUS ; sed semper rectus et justus.

Justitia [113] [ergo] erit in Voluntate [Dei] quæ omnino impeccabilis est, quia immutabilis et invariabilis est, ... quia [114] Infinitas excludit omnem potentialitatem.

33. Quod Deus non potest in se peccare propter hoc quod non potest a se averti.

QUOD [115] Deus in se peccare non possit, patet per hoc quod NON POTEST A SE AVERTI.

— *a*) Nec *formaliter*, quia non potest se non diligere summe, et ordinate, et cum omnibus circumstantiis requisitis, alioquin *vel* non posset se ordinate

---

(111) Ox. 4. d. 36. q. 1. (112) Par. 4. d. 46. q. 4. n. 10.
(113) Par. 4. d. 46. q. 4. n. 5. (114) Quodl. 15. n. 25.
(115) Ox. 2. d. 37. q. 2. n. 16.

diligere, *vel* posset mutari, quorum utrumque est impossibile.

— *b*) Nec etiam *virtualiter* potest a se averti, quia nihil aliud a se est necessarium sibi ad volendum se. Quodcumque enim, aliud a se, est quia ab eo volitum ; et hoc modo volitum, et pro nunc, et pro tunc. Ex hoc est sic ordinate volendum.

Istæ [116] rationes possunt declarari. Cum omnis entitatis in *actu primo* ultima perfectio sit in *actu secundo*, quo conjungitur Optimo, maxime si sit activum, non tantum factivum ; omne autem intellectuale est activum, et Prima Natura est intellectualis, sequitur quod ejus perfectio *ultima* est in actu secundo. Ergo, si ille [actus] non est idem sibi, non est [Primi] substantia optima, quia aliud est suum optimum... Si Primum amare se est aliud a Primo : ergo est causabile ; ergo effectibile ; ergo ab aliquo per se efficiente ; ergo ab amante finem. Ergo, si Primum amare se esset causatum, hoc esset ex aliquo amore finis, priore ipso causato. Quod est impossibile. [Ergo] Primam Naturam amare se est idem Primæ Naturæ.

VOLUNTAS [117] INFINITA EST RECTA. ERGO DILIGIT QUODLIBET DILIGIBILE, QUANTUM EST DILIGIBILE. Dico [118] igitur sic : PRIMO DEUS DILIGIT SE.

Deus est ordinatissime volens ; igitur sic vult :

— *a*) Primo vult *se* ;

— *b*) Et omnia *intrinseca* sibi.

(116) De Primo Principio. c. 4. n. 10.

(117) Ox. 1. d. 2. q. 3. n. 3. (118) Par. 3. d. 7. q. 4. nn. 5 et 4.

PARS PRIOR

De secundo ordine

VITÆ DIVINÆ, QUÆ EST PERSONALIS

ORDO VITÆ DIVINÆ PERSONALIS

PRIMUM [1] omnino in Divinis est Essentia, ut essentia... Ab hac autem Prima, sicut licet loqui, emanant omnia ordinate :

— *a*) Primo quidem *Intrinseca Essentialia* quæ non dicunt respectum *ad extra*.

— *b*) Secundo, *Notionalia*, [seu *Personalia*].

— *c*) Tertio et ultimo, *creata*, sive *extrinseca*.

[De secundo ordine, seu de Personalibus] [2] Augustinus : [3] *Pater est principium totius Divinitatis*, non nisi per *productionem*... Et quia pluralitas Divinarum Personarum declaratur ex *productione*, ideo — *a*) quæro de *productione* in Natura Divina.

Juxta [4] hoc — *b*) quæro in speciali utrum sint ibi tantum *duæ* productiones intrinsecæ...

Si non sunt tantum duæ Personæ productæ, erunt — *c*) *plures* Personæ quam *tres*, vel *pauciores* quam *tres*. Quod est falsum.

(1) Quodl. 5. n. 25.
(2) Ox. 1. d. 2. q. 6. nn. 2 et 1. (3) De Trinit. l. 4. c. 21.
(4) Ox. 1. d. 2. q. 7. nn. 1 et 2.

In ordine Vitæ Divinæ secundo

qui est **Personalis** :	*a*) *Fœcunditas* habetur per *productionem*. *b*) *Dualitas* datur actuum *productivorum*. *c*) *Trinitas* inde sequitur *Personarum*.

(Editor).

LIBER DECIMUS

DE FŒCUNDITATE IN DIVINIS PER PRODUCTIONEM HABITA.

> Lecturus hæc quæ de Trinitate disserimus, prius oportet ut noverit stilum nostrum adversus eorum vigilare calumnias qui, fidei contemnentes initium, immaturo et perverso rationis amore falluntur.
>
> (*Augustinus, de Trinit. l. 1. c. 1.*)
>
> Arbitror sane nonnullos tardiores in quibusdam locis librorum meorum opinaturos me sensisse quod non sensi, aut non sensisse quod sensi. Quorum errorem mihi tribui non debere quis nesciat, si velut me sequentes neque apprehendentes deviaverint in aliquam falsitatem, dum cogor per quædam densa et opaca viam carpere. (*Ibid. c. 2. et c. 3.*)

1. Positio Quæstionis.

MIRABILISSIMUM[1] in Trinitate est quod in *una* Essentia absoluta sunt *tres* Personæ realiter distinctæ !

Habetur[2] [ex prædictis] quod in Divinis oportet ponere aliquam Entitatem *realem*, in existentia *actuali* ; et [ponere Entitatem] aliquam, *unicam*, *primam* ; et illam esse *ad se*... Recte ergo in Divinis in comparatione ad *Essentiam*, tanquam ad Entitatem simpliciter *primam* et *absolutam*, consideratur omnis ordo cujuscumque, sive quorumcumque quæ in Divinis sunt.

---

(1) Par. 2. d. 1. q. 6. n. 8.

(2) Quodl. 1. n. 3.

Prius [3] naturaliter est *Primum Objectum* præsens Potentiæ respicienti tale Objectum ut primum, quam *secundarium* objectum sit præsens. Et hoc maxime verum est quando solum *Primum Objectum* ex natura rei, et *ex se*, est objectum, et *secundarium* objectum non *ex se* est objectum illius potentiæ, sed *fit* per actum istius potentiæ in tali esse, hoc modo.

Primum Objectum *Intellectus* Divini et *Voluntatis* Divinæ, est sola Essentia Divina ; et omnia alia sunt tantum *secundaria* objecta et *producta* aliquo modo in tali esse objecti per *actum* Intellectus Divini.

Prius igitur naturaliter est Essentia Divina præsens Intellectui suo, ut Primum Objectum, quam aliquid aliud. Sed Intellectus Divinus, habens Essentiam ut Objectum sibi præsens, non tantum est potentia *operativa* circa illud, sed etiam potentia *productiva* notitiæ adæquatæ illi Intellectui, ut principio *productivo*, et illi Essentiæ cujus est, ut objecti. Igitur tunc est *productiva* Verbi Infiniti et, per consequens, Verbi Geniti in Natura Divina.

Similiter Voluntas habens Essentiam illam actu intellectam, ut Objectum sibi præsens, non tantum est potentia *operativa*, quà scilicet formaliter habens eam, amet ipsum Objectum , sed etiam potentia *productiva* Amoris adæquati Infiniti et, per consequens, Personæ Spiratæ in Natura Divina. Prius ergo naturaliter quam Intellectus et Voluntas Divina habeant, vel respiciant aliquod aliud objectum *secundarium*, habetur completa ratio *productionis* Personarum Divinarum intrinsecarum ; et, per consequens, illæ Personæ prius *producuntur*

(3) Oxon. 2 d. 1. q. 1. n. 9.

quam aliquod aliud objectum præsentetur et, per consequens, multo magis priusquam aliquod aliud objectum *causetur*.

Tenendum [4] est [insuper] quod — *a*) tantum sunt *tres* Personæ, quia — *b*) tantum sunt *duæ* Productiones intrinsecæ numero. Et utraque productione producitur — *c*) tantum *una* Persona, quia utraque productione producitur res distincta a producente, (nulla enim res semetipsam producit) ; sed NON DISTINCTA ESSENTIALITER, QUIA RES PRODUCTA EST INFINITE TALIS ; QUOD TANTUM INVENITUR IN DIVINIS.

Et [5] quia pluralitas Divinarum Personarum declaratur ex *productione*, ideo quæro de *productione* in Natura Divina.

2. Conspectus datur generalis Productionum Divinarum.

QUANTUM [6] ad hoc igitur dico sic ; quod duo ordines possunt intelligi in Divinis, scilicet ordo *naturæ* et ordo *originis*, qui sunt *alterius* rationis. Et in quocumque gradu unius ordinis potest totus alius ordo assignari.

1. ORDO NATURÆ ET ORDO ORIGINIS.

Exemplum in creatura, ubi est ordo *naturæ*, ordo *originis*, et ordo *durationis* qui sunt *alterius* et alterius rationis. Et totus unus ordo potest assignari in uno gradu alterius ordinis. Accipiatur enim unum instans *durationis*. In illo instanti possunt assignari omnia ordinata secundum *originem* et *naturam*. Accipiatur etiam unum instans *naturæ*.

(4) Par. 1. d. 2. q. 8. n. 2. (5) Ox. 1. d. 2. q. 6. n. 1.
(6) Oxon. 2. d. 1. q. 1. nn. 13-19.

In eo possunt assignari omnia ordinata secundum *originem*. Simpliciter tamen in Divinis ordo *naturæ* primus est, ita quod, simpliciter procedendo, in primo instanti *naturæ* debet assignari totus primus ordo *originis*. Et, si in secundo instanti *naturæ* assignetur ordo *originis*, non est primus ordo *originis*, sed secundus. Quod intelligo sic :

2. Primum naturæ instans et secundum instans.

Ordo naturæ accipitur comparando *Objecta* ad Intellectum et Voluntatem Divinam ; quia, comparando *Essentiam* suam ad Intellectum et Voluntatem ejus, quæ est *Primum* Objectum *Intellectus* sui et *Voluntatis* suæ, est *primum* instans naturæ. Et comparando *alia Objecta*, quæ sunt *secundaria*, ad Intellectum et Voluntatem Divinam, quæ [alia scilicet Objecta] non sunt *ex se* Objecta, sed [sunt] *producta* per Intellectum et Voluntatem in esse Objecti, est *secundum* instans naturæ.

3. In primo instanti, Persona perfecta operatur et producit.

In *Primo* igitur instanti naturæ, stando in illo, habetur Persona perfecta habens *Memoriam* perfectam Essentiæ Divinæ, id est : « habens intellectum, cui Essentia Divina est præsens in ratione objecti actu intelligibilis », et ista Persona istâ memoriâ Essentiæ Divinæ potest formaliter *operari*, et formaliter *producere*, sicut dictum [habebimus].

Et prius aliquo modo intelligitur ista Persona *operari* istâ Memoriâ quam *producere*.

4. In isto primo instanti naturæ, prius est Persona beata, operando circa Naturam Divinam, quam producat Notitiam declarativam hujus Objecti.

Et in illo priori intelligitur ista Persona in se perfecta et vere beata in actu Intellectus, intelli-

gendo Essentiam Divinam sicut Objectum suum. Eadem etiam Persona, producendo istâ Memoriâ, producit Notitiam adæquatam huic Objecto. Et, cum hoc Objectum sit Infinitum, producit Personam formaliter Infinitam per se subsistentem.

5. Illi Notitiæ Genitæ, seu Verbo, communicatur Essentia et Voluntas quâ Generans et Genita Persona, operando circa Essentiam, beatæ habentur ambæ.

Illi autem Personæ communicatur Voluntas, ut actus primus, non habens adhuc Terminum adæquatum *productum*. Istâ unâ voluntate Persona prima et secunda [Persona] operantur circa Essentiam Divinam tanquam Objectum, amando eam Infinite. Et tunc sunt in se perfectæ, et vere beatæ in Essentia Divina.

6. Præter operationem beatificam, Generans et Genita Persona voluntate spirant Spiritum Sanctum.

Præter hoc autem ista eâdem Voluntate una in eis, istæ Personæ producunt Amorem adæquatum huic Objecto cognito sub ratione amabilis. Et ita producunt Amorem Infinitum. Et ita spirant Personam Divinam, quia nihil est formaliter Infinitum nisi quod per identitatem est Deus.

7. Quod in primo instanti naturæ duæ Personæ perfectæ originantur a Persona non producta.

Stando igitur præcise in primo instanti naturæ, comparando Essentiam Divinam ad Intellectum et Voluntatem, habetur totus ordo originis primus; quia scilicet duæ Personæ perfectæ originantur. Et tota perfectio Divinarum Personarum ad intra in Intellectu Divino et Voluntate habetur in primo instanti naturæ, ut sunt Potentiæ *operativæ* circa illam Essentiam, quia tota *perfectio simpliciter* cujuslibet Personæ est in *intelligendo* et *volendo* Essentiam Divinam, quia in *intelligendo* et *volendo*

eam sunt beatæ formaliter. Hoc ergo quantum ad primum instans naturæ

8. In secundo autem instanti naturæ, comparantur Intellectus et Voluntas in Divinis ad objecta alia ut ipsa producantur in esse cognito.

Sequitur *secundum* instans naturæ, in quo comparatur Intellectus et Voluntas Divina ad aliud Objectum *secundarium*. Et, quia in illo instanti Objectum illud non est *ex se* actu *intelligibile*, sed *fit* actu intelligibile per Intellectum, ideo non habet esse in Memoria Divina, ut memoria est, sed *producitur* actu Intelligentiæ in tali *esse* Objecti. Sicut in nobis intentiones *secundæ* producuntur per Intellectum et non sunt in Memoria, ut memoriâ est ; et sive poneretur quod haberent esse per Memoriam, sive quod producerentur per Intelligentiam in *esse cognito*, saltem prius naturâ quam habeant esse in Memoria [Divina], vel in Intelligentia, tam Memoria quam Intelligentia est in tribus Personis. Et ita, in quantum Memoria, vel Intelligentia, est in istis tribus Personis, erit ratio *producendi* ista in *esse*.

9. Quod Verbum non producitur ex idea lapidis jam formata in Intellectu Paterno, sed quod prima causalitas rerum e contrario non habetur nisi ut est in tribus Personis.

Non igitur Verbum prima productione producitur de lapide, ut [lapis] est in Memoria Patris; quia vel lapis non habet esse in Memoria Patris, ut Memoria est principium producendi Verbum ; vel, si habet [lapis] *esse* in Memoria, non tamen prius naturaliter quam ipsa [Memoria] intelligatur in Tribus ; et ita potest probari quod Prima Causalitas respectu causabilium in *esse cognito*, necessario sit in tribus Personis.

10. In secundo instanti naturæ, quia Prima Causalitas non est in Tribus nisi secundum ordinem, secundum istum ordinem Tres Personæ producunt alia Objecta in esse cognito.

In *secundo* tamen instanti naturæ, potest assignari quidam ordo *originis*, quia prius origine Pater intelligit lapidem quam Filius [intelligat], quia Pater intelligit a se; Filius non a se, sed hoc habet a Patre; et Spiritus Sanctus a Patre et Filio. Sed iste *secundus* ordo originis, non est *originatio simpliciter*, quâ scilicet Personæ Divinæ *producuntur* in esse Naturæ Divinæ simpliciter; sed est quasi *originatio secundum quid*, sive consequens Personas jam productas. Exemplum hujus in creaturis. Si sit origo Socratis a Platone *per se* secundum *humanitatem*, ordo *originis* in istis in habendo *humanitatem*, est *primus* ordo *originis simpliciter*. Ordo autem eorum in habendo *risibilitatem* est *alius* ordo *originis* quasi *secundum quid*; quia, sicut in primo instanti naturæ Socrates habet *humanitatem* a Platone, ita in secundo habet *risibilitatem* ab eo. Et si prius naturaliter ambo haberent *humanitatem* quam *risibilitas* produceretur, ambo causarent simul *risibilitatem*. Et tamen quod hoc causarent, unus haberet ab alio. Ita dico in proposito quod, Verbum esse Notitiam Infinitam Genitam, est ipsum esse Infinitam *Notitiam* Infinitæ *Essentiæ*. Et hoc est per originationem ipsius a Patre in primo instanti naturæ. Sed Verbum esse *Notitiam lapidis*, vel habere notitiam lapidis a Patre gignente, hoc est quasi *originare* Verbum *secundum quid*, sive secundum aliquid adveniens Verbo *enti* simpliciter. Hoc enim non est Ipsum gigni simpliciter sub ratione Personæ Divinæ, quia nec sub ratione Notitiæ simpliciter Infinitæ, et formaliter Infinitæ Essentiæ, ut objecti per se. Licet enim concomitanter Notitia

illa Infinita, quæ est *Infinitæ Essentiæ*, ut objecti per se, sit notitia *lapidis*, quatenus tamen est *lapidis*, non habet a lapide formaliter Infinitatem.

Et sicut dictum est de producto in *esse intellecto* consimiliter dici potest de *esse volito*.

11. QUOD, ETSI TRES PERSONÆ PRODUCANT SECUNDUM ORDINEM ALIA OBJECTA IN ESSE COGNITO ET VOLITO, ILLA TAMEN PRODUCUNT EADEM PRODUCTIONE.

Et si arguatur contra istud, quia Pater prius origine producit lapidem in *esse cognito* quam Filius illum producat, igitur vel Filius non producit illum, vel idem bis producitur, vel saltem produceretur postquam intelligitur esse productum, præintelligitur enim in illo priori originis esse productum a Patre, respondeo : — Pater producit lapidem *prius origine* quam Filius, hoc est *a se*, et Filius *non a se* ; et tamen Filius *eadem productione* producit lapidem, et in *eodem instanti naturæ*. Et tamen in eodem instanti naturæ possunt assignari omnes gradus ordinis originis ; et ideo non sequitur, quod sit bis productus nisi, prius naturaliter et in priori instanti naturæ, produceretur a Patre quam a Filio. Quod non est verum. Nam, in illo instanti naturæ, in quo Pater producit lapidem in tali *esse*, Filius habet *eamdem* Naturam et, per consequens, omnem *fœcunditatem* productivam quæ sibi non repugnat, et ita virtutem producendi lapidem. Et, ante illud instans, ordine naturæ, non præintelligitur lapis productus in *esse cognito*.

Principium [7] duarum productionum, *necessariæ* videlicet et *contingentis*, necessario est prius principium *necessariæ* quam *contingentis*. Non enim po-

(7) Ox. 2. d. 1. q. 1. n. 8.

test effectus *necessarius* præsupponere *contingentem*, sed bene e contra. Sed aliquid in Divinis est principium productionis *intrinsecæ* quæ est *necessariæ*, et aliquid est principium productionis *extrinsecæ* quæ est *contingens*. Igitur prius necessario est in Deo aliquod principium productionis *necessariæ* et *ad intra*, quam in eo sit aliquod principium productionis *contingentis* et *ad extra*. In illo autem priori, completa productione *ad intra*, communicatur tribus Personis omnis fœcunditas quæ eis non repugnat, et, per consequens, communicatur eis illud quod est principium productivum causationis *ad extra*. Igitur in illo instanti, in quo est proximum principium in Deo ad producendum aliud *contingens* ad extra, illud communicatur Tribus.

Vel [8] potest dici aliter quod Principium Essentiale habet aliam *actionem*, vel *operationem* priorem quam Principium Notionale ; quia

— *a*) Prius est *Intelligere* et *Velle Essentiale*,

— *b*) quam *Dicere*, vel *Spirare* ; et ista sunt priora

— *c*) quam *Intelligere*, vel *Velle creaturam*.

3. Non quæritur hic de Dicere et Spirare prout sunt duæ productiones diversæ, sed prout conveniunt in ratione Productionis distinctæ contra Actionem simpliciter operativam.

Magister [9], propter multiplicem intelligentiam *principii*, intelligit speciales modos *principii* contentos sub *principio* in communi ; *principiare* essentialiter, ut creare,

(8) Par. 2. d. 1. q. 1. n. 22.

(9) Par. 1. d. 29. q. Unic. nn. 7. 5 et 1.

et ad extra ; et ad intra... principare *personaliter*, ut generare, sive *notionaliter*, ut spirare. Principiatum essentialiter, personaliter et notionaliter est multiplex ; patet ex terminis, ut creatura, Filius et Spiritus Sanctus... Magis dubito an principium dicatur secundum unam rationem de *principio essentiali* et ad extra, et de principio *personali* et *notionali* ad intra... Hoc dimitto sicut dubium. Assero tamen quod principio *notionaliter* et *personaliter* dicto est hoc nomen commune, et ejusdem rationis in eis, (licet principium *notionale* sit alterius rationis a principio *personali*) ; quia, sicut in creaturis a duabus speciebus alterius rationis, ut homine et asino, potest abstrahi communis conceptus Generis et ejusdem rationis, sic a *Generatione* et *Spiratione*, quæ sunt alterius rationis secundum proprias rationes eorum, potest aliquod commune ejusdem rationis abstrahi, et univoce de eis dici ; ita est de hoc nomine *principium*, quod potest abstrahi a principio *notionali* et *personali*, et esse *unius rationis*, licet illa a quibus abstrahitur sint *alterius rationis* secundum eorum proprias rationes.

Dicendum [10] [igitur] quod a principio, *personaliter* et *notionaliter* dicto, potest abstrahi communis conceptus principii essentialis principio utrique ; et est communis non solum communitate rei, ut conceptus Dei, sed etiam communitate rationis, et primæ intentionis, ut *persona*. Nec propter hoc est variabile. Sicut enim a Proprietatibus Personalibus potest abstrahi conceptus communis *Relationis*, et a Productionibus per modum naturæ et voluntatis [potest abstrahi] conceptus commu-

(10) Par. 1. d. 29. q. Unic. n. 4.

nis *productionis*, de quo potest esse aliquis certus, ignorando hanc *productionem* et illam. Possum [enim] esse certus unam Personam esse ab alia, nesciendo tamen qua *productione* speciali sit ab ea, ut an *generatione*, vel *spiratione*. Et a propriis *productionibus* potest abstrahi communis conceptus *producentis*, vel *principii*, cujus est producere, unius quidem rationis principio *personaliter* et *notionaliter* accepto. Scio enim aliquam Personam esse principium alterius, ut primam Personam; nec tamen scio eam principium *personale*, vel *notionale*; et ideo hoc nomen unius rationis est in utroque.

[Nunc audiendus] est [11] Augustinus : *Pater est principium totius Trinitatis*, non nisi per *productionem*... Quia [12], sicut dixi, pluralitas declaratur ex *productione*, ideo primo respondeo ad quæstionem de *productione*, et dico quod

— *a*) in Divinis *est*, et

— *b*) *potest* esse *productio*.

4. Quod de facto secundus ordo Vitæ Divinæ est ordo Fœcunditatis et Productionis.

PSALM. 2 : *Dominus* [13] *dixit ad me : Filius meus es tu. Ego hodie genui te.* — Matthæi [14] ultimo : *Euntes ergo docete omnes gentes ; baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.* Et primæ Joannis quinto : *Tres sunt qui testimonium dant in cælo : Pater, Verbum et Spiritus Sanctus ; et hi tres unum sunt.* Et Augustinus, *de Fide ad Petrum*, capitulo secundo. Et ponitur in littera [Magistri Sententiarum].

(11) Ox. 1. d. 2. q. 6. n. 1. — De Trinit. l. 4. cap. 21.

(12) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 3.

(13) Par. 1. d. 2. q. 5. n. 1. (14) Ox. 1. d. 2. q. 5. n. 1.

Et Augustinus primo [15] de Trinitate : *Omnes quos legere potui qui ante me scripserunt de Trinitate, quæ Deus est, Divinorum librorum veterum et novorum catholici tractatores hoc intenderunt secundum Scripturas docere : quod Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, unius ejusdemque substantiæ inseparabili æqualitate Divinam insinuent unitatem ; ideoque non sint tres Dii, sed unus Deus : quamvis Pater Filium genuerit et ideo Filius non sit qui Pater est ; Filiusque a Patre sit genitus, et ideo Pater non sit qui Filius est ; Spiritusque Sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio etiam ipse coæqualis et ad Trinitatis pertinens unitatem... Hæc et mea fides est quando hæc est Catholica fides.*

5. Utrum in Divinis possit esse Productio.

Et, [16] quia pluralitas Divinarum Personarum declaratur ex *productione*, ideo quæro de *productione* in Natura Divina. Distinctio [17] de actu *productivo* et *operativo* patebit post [dicenda].

6. Quid intelligendum sit per Productionem, prout distinguitur contra Actionem simpliciter Operativam.

Breviter, [18] ad cautius loquendum in tota ista quæstione, intelligitur hoc nomen *Actio* pro actione de genere Actionis, quæ scilicet est Actio *productiva*, vel saltem aliquo modo faciens ad esse *termini* per ipsam *ponendi*. Et hoc

(15) De Trinit. l. 1. c. 4. (16) Ox. 1. d. 2. q. 6. n. 1
(17) Quodl. 1. n. 22. (18) Quodl. 13. n. 2.

nomen *Operatio* intelligitur pro actu *intrinseco* quo ipsum operans perficitur *ultimate.* — Actus [19] enim *operativus* non habet Terminum productum, sed [ipse] est ultimus [20] *Terminus.* Actus autem *productivus* semper est alicujus *Termini* per se qui per ipsum accepit *esse.*

Ita dico [21] quod ista [propositio] est per se : « *Operatio*, in quantum *operatio*, est non *productiva* », quia *operationes*, ut operationes, sunt fines et *perfectiones operantis. Productio* autem, ut productio est, non est perfectio producentis, sed habens Terminum productum *extra* essentiam *producentis*, vel saltem non includitur formaliter in persona *producentis.*

Ex his [22] corollarie potest concludi quod *Intelligere* et *Velle* in Deo non sunt actus *productivi*, nec, per consequens, principia actuum *notionalium* qui sunt *Generare* et *Spirare. Intelligere* enim et *Velle* in Deo actus *operativi* sunt, quibus Ipse beatus quasi perficitur, non autem sunt *productivi.* Ex quo patet quod nec *notitia simplex*, nec *amor simplex*, sunt rationes *productivæ*, sine quibus Personæ non producuntur, ut quidam dicit... Unde *Intelligere* et *Velle* in nobis non sunt *actiones*, vel *passiones*, ut dictum est. *Dicere* autem, sive *intellectionem producere*, et *Spirare*, seu *amorem elicere*, sunt actiones in nobis, et de genere *actionis*, vel *quasi* de genere actionis.

Actio [23] *est transmutatio alterius, in quantum alterum*, sicut potentia activa, secundum [24] Philosophum, est principium transmutandi *aliud*, in

(19) Quodl. 1. n. 22. (20) Ut patet ex 1. et 10. Ethic.
(21) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 26. (22) Ox. 1. d. 3. q. 6. n. 34.
(23) Quodl. 13. n. 25. (24) 5. Metaph. text. 17.

quantum aliud. *Passio etiam est transmutatio ab altero, in quantum alterum.* — *Operatio* autem cognoscendi, vel appetendi, nec est *transmutatio alterius,* nec transmutatio ab *altero.* Quod, licet videatur esse manifestum, tamen probari potest ; quia *transmutatio,* tam activa, quam passiva, est necessario ad aliquem Terminum *accipientem esse* illa transmutatione, quia, secundum Terminum formalem, *passum* se habet aliter nunc quam prius. *Operatio* autem non est ad aliquem Terminum *accipientem esse* per ipsam, imo eo modo quo habet Terminum *ad quem,* nec est *productiva* Termini *ad quem,* nec *eductiva* de potentia passi, nec *inductiva* in passum, sed *præsupponit* Terminum. Omnis autem *actio* de genere Actionis, vel est *productiva* termini, vel *eductiva,* vel *inductiva.* Imo eo ipso quo actio talis ponitur in Divinis, puta Generatio, vel Spiratio, per ipsam aliquis Terminus *accipit esse,* scilicet Suppositum genitum, vel spiratum.

7. In quonam sensu concordant actio Productiva et actio Operativa, et in quonam discordant.

INTELLIGENDUM [25] quod *actio proprie sumpta* tres habet proprietates. — *a*) Una est quod est in *continuo fieri.* Æque enim dependet ab agente in secundo et ultimo instanti et in primo ; imo in quolibet quantum durat. — *b*) Secunda proprietas est quod est circa aliquid circa quod operatur in quo est, ut in subjecto. Nam actio non est in *agente,* sed in *passo.* — *c*) Tertia proprietas est quod est circa aliquem Terminum ad quem terminatur, qui *esse* accipit per eam. Idem intelligit de *passione.* Operationes ergo *immanentes* assimi-

(25) Ox. 1. d. 3. q. 6. n. 35.

lantur *actioni* et *passioni* in prima conditione et secunda ; non autem in tertia quæ est *completiva*.

Dicendum quod divisio *actionis* : « Quædam est *immanens*, quædam *transiens*, » uno modo est *æquivoci*, sive vocis in sua significata ; alio modo *univoci*, sive Generis in suas Species. Si enim accipiatur actio *transiens* et operatio *immanens*, quæ est Intelligere, Velle, Videre, et hujusmodi, significata sunt unius vocis tantum, scilicet actionis, et nullius *univoci*. Si autem dicatur : « Actio quædam est *transiens*, quædam *immanens*, ut elicitio intellectionis quæ immanet, sicut et ipsa intellectio », tunc est divisio *univoci* in suas species.

Ad ista [26] : *Operatio* habet duas conditiones, in quibus convenit cum *actione*. — *a*) Prima est, quod semper est in *fieri* ; non dico *successivo*, quia operatio est indivisibilis ; sed sic in *fieri*, quod in *continua dependentia* ad causam eamdem, et secundum idem, sicut dependentia rei conservatæ ad causam conservantem. — *b*) Secunda conditio est, quod *Operatio* transit in *Objectum*, sicut in *Terminum*, licet non accipiat *esse* per ipsam, quia præsuppositum in suo *esse*. Et, propter istas duas conditiones, potest *Operatio* dici *Actio*, sicut propter istas significatur grammatice per verbum *activum*. Et propter easdem dicitur *Operatio* Actus *secundus*.

Et ita ista distinctio *Actionis* sic intellecta in *transeuntem* et *immanentem* non est Generis in Species, sed vocis in significationes. Nam Actio *transiens* est vera *actio* de genere Actionis ; Actio *immanens* est *Qualitas* ; sed æquivoce dicitur *Actio* propter conditiones prædictas.

(26) Quodl. 13. n. 27.

8. De actione Immanente et de actione Transeunte enucleatio.

Alio modo potest *actio* de genere Actionis dividi in actionem *immanentem* et *transeuntem*, sicut superius in inferiora. Nam, non solum ad formam inductam per *motum* in passum aliud ab agente, est *actio* de genere Actionis, sed etiam ad formam inductam per *mutationem* in ipsomet agente. Illa enim forma absoluta, cum sit nova, est Terminus alicujus Actionis proprie dictæ per quam *accipit esse.* Quando igitur forma terminans actionem est *extra* ipsum *agens*, tunc actio illa *transit.* Quando vero forma illa est *in ipso* agente, tunc actio est *immanens.*

Distinctio istorum duorum modorum intelligendi Actionem *immanentem* patet ; quia illud quod secundum primum intellectum dicitur actio *immanens*, hîc dicitur *Terminus* actionis *immanentis*, secundum alium intellectum. Et quod in alio [27] secundo intellectu dicitur *actio*, communiter intelligimus per hoc, quod est *elicere* quando dicimus quod potentia *elicit operationem*, et [intelligimus] per hoc quod est *Dicere*, quando dicimus quod Memoria, sive Suppositum per Memoriam, *dicit Verbum*; et [intelligimus] per *Spirare*, quando dicimus quod per Voluntatem *spirat* quis *Amorem.*

---

(27) Iste secundus intellectus de ista distinctione actionis *immanentis* et *transeuntis*, licet sit verus, non tamen est de intentione Philosophi sicut primus, ut patet ex eo quod dicit (9. Metaphys. text 16.) : *Non est aliud opus præter actionem.* Opus vocat operatum. Præter autem illam actionem qua inducitur, vel educitur *operatio*, est aliquod opus, hoc est terminus *operantis*, puta ipsamet *operatio.* Et sequitur ibi : *In istis existit actio, ut visio in vidente*, ubi satis exprimit quod visionem vocat actionem immanentem, non autem aliquam aliam cujus visio sit terminus. (Quodl. 13. n. 28)

9 Utrum in Divinis productio sit possibilis, ac proinde utrum præter ordinem vitalem Essentialem ordo Fœcunditatis Divinæ possit admitti.

Quia [28] pluralitas Divinarum Personarum declaratur ex *productione*, ideo quæro de *productione* in Natura Divina. Primo in communi : Utrum Essentia Divina possit stare in aliquo et [hunc] ipsum esse *productum* ?

10. Utrum in Essentia Divina possit stare aliquid necessarium quod sit productum.

Arguo quod non, sic. Nullum *productum* est *ex se necessarium*. Sed quidquid subsistit in Essentia Divina, est *ex se necessarium*. Ergo. Probatio majoris per quinque vias.

1. Non est quid necessarium et ab alio.

Primo, quia nihil simul est *ex se necessarium* et [est] *ab alio*. Sed, quod est productum, si est necessarium, est *necessarium ab alio*. Ergo non *a se*. Majorem hujus Prosyllogismi probo : quia, si est *necessarium ex se*, ergo est necessarium circumscripto *omni alio*. Si autem est necessarium *ab alio*, non est necessarium *illo circumscripto*.

Ad [29] primum [respondeo] negando majorem. Cum probatur primo per necessarium *ex se* et *ex alio*, dico quod, si idem Genus causæ importetur per hæc duo *ex se* et *ex alio*, verum est quod nihil sic est necessarium *ex se* et *ex alio*. Si autem *aliud* Genus causæ importetur, puta, per illud *ex se*, causa *formalis* et, per illud *ab alio*, causa *effectiva*, vel *productiva*, non est inconveniens *idem* esse necessarium *ex se* uno modo, et *ab alio* alio modo. Cum

(28) Ox. 1. d. 2. q. 6. n. 1. (29) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 9.

probatur major prosyllogismi, dico quod necessarium *ex se* formaliter non potest non esse, circumscripto quocumque alio, cujus circumscriptio non includit *incompossibilitatem* ponendo illud esse, sed, *ex se* necessarium formaliter sequitur posse non esse, circumscripto quocumque alio per impossibile, sicut ex uno impossibili posito sequitur aliud incompossibile. Ita de Filio hoc declaratur per exemplum. Philosophi ponentes creaturas necessario produci, habent dicere quod ipsæ haberent entitatem quâ formaliter essent necessariæ, licet in illa entitate dependerent a causa necessario producente. Filius autem habet entitatem formaliter necessariam, et eamdem cum producente. Creatura igitur, si esset ex se necessaria, non posset non esse, circumscripto omni alio, cujus circumscriptio non implicat contradictionem. Tamen, circumscriptâ causa alia a se per incompossibile, posset non esse ; Filius autem non posset non esse, circumscripto quocumque alio *secundum entitatem* a producto, quia non potest non esse nisi circumscripta Persona producente, et Producens non est *aliud secundum entitatem* a Producto. Unde, si Pater creaturam naturaliter produceret, et necessario produceret eam formaliter necessariam, tamen [illa] non esset tunc necessaria tantâ necessitate, quantâ est nunc Filius necessarius.

2. Omne productum fuit possibile produci.

Secundo [30] probatur, quia omne productum *possibile* fuit produci ; alioquin impossibile produci esset productum. Ergo omne productum aliquam *possibilitatem* includit ; et omnis *possibilitas* repugnat *necessario ex se.* Ergo.

(30) Ox. 1. d. 2. q. 6. n. 1.

Dicendum [31] quod *potentia* multipliciter dicitur, cujus multiplicitas multos decipit. Et hoc patet ex illis, quibus opponitur juxta considerationem [32] Philosophi. — *a*) Nam *potentia* uno modo accipitur prout opponitur *impossibili* ; et sic *potentia* convenit *omni* enti, tam Deo, quam aliis, tam habentibus esse *essentiæ*, quam esse *existentiæ*, tam habentibus conceptum simplicem in quo non est repugnantia : ut in conceptu *hominis*, sicut in conceptu incompossibili : ut irrationalis, quam in conceptu complexo, sicut hæc est impossibilis : « Homo non est animal », et suum oppositum *possibile*. Et, ista potentiâ sic considerata, conceditur quod omne *productum* est *possibile* et [conceditur] quod Verbum in Divinis sit *possibile* esse, sicut et Pater, quia non est *impossibile* esse. Et de isto *possibili* procedit probatio prima. — *b*) Alio modo accipitur *possibile* prout opponitur *necessario*, et illud est *possibile* ad utrumlibet. — *c*) Alio modo et tertio accipitur *potentia*, ut opponitur *actui*. Et sic illud quod *nihil est*, est *possibile*. Et isto modo non tenet consequentia : « Si est productum, igitur possibile »; sed oppositum sequitur. — *d*) Quarto modo accipitur *possibile*, sive *potentia*, ut dicitur ad *potentem*, ut sicut aliquis dicitur *potens* potentiâ *activâ*, vel *factivâ*, sive *productivâ*, dicitur sic aliquid *possibile*, *producibile*, *factibile*, vel *agibile*. Et, sic loquendo de *possibili*, est dicendum quod Philosophi non communius acceperunt *potentiam productivam*, quam *potentiam causativam*, sive effectivam, quam dixerunt esse respectu alterius in essentia ; quia est principium producendi *aliud*,

---

(31) Paris. 1. d. 2. q. 5. n. 7. — Conf. Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 10.

(32) 1. Topic. cap. 13.

secundum quod aliud. Et sic dicendum est quod Verbum in Divinis non est *possibile*, ut dicitur *ad potentem* arctatum ad potentiam *activam*, sive *causativam*. Sed, quia secundum veritatem, potentia *productiva* est in plus quam *effectiva*, ideo, accipiendo *possibile* ut dicitur ad *potentem* potentiâ *productivâ*, bene sequitur : « Si est *productum*, est *possibile* », id est, [est] Terminus productionis. Et isto modo tenet secundum argumentum.

3. Terminus productus est aliquo modo posterior producente.

— Tertio [probatur] sic [33] : Terminus *productus* est aliquo modo *posterior producente*, quia non potest intelligi *productio* sine aliquo *ordine* priori et posteriori. In illo priori in quo *producens* intelligitur, non intelligitur *productum*, quia tunc non esset prius. Ergo intelligitur in illo *priori productum* non esse, et in signo *posteriori* intelligitur esse : ergo *mutatio*.

— Ad [34] tertiam probationem, cum dicitur : « Ibi est *ordo*, ergo intelligitur Prima Persona non intellecta Secunda », respondeo : quod non necessario, Primâ intellectâ, intelligitur secunda Persona cum Prima Persona si illa Prima Persona est *absoluta*. Sed non sequitur quod, cum Prima Persona intelligitur esse, Secunda Persona intelligatur non esse. Sicut non sequitur : « Illud animal quod est in homine, intelligitur non intellecto rationali ; igitur intelligitur non esse rationale. » Cum autem infers *mutationem* ex terminis oppositis, accipis ac si intelligeretur *productum* non esse quando *producens* est. Abstractionem igitur sine mendacio, quæ est non considerando illud a quo fit abstractio,

(33) Ox. 1. d. 2. q. 6. n. 1. (34) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 10.

commutas in abstractionem mendacem, quæ est considerando illud non esse a quo fit abstractio.

4. Essentia non habet in se productum nisi per Productionem, ergo per Mutationem.

— Quarto [35] probatur, quia Essentia Divina, circumscripta *productione*, non habet illud *productum*. Habet enim illud productum per productionem. Ergo per illam fit Essentia Divina, de *non non habente* illud, *habens* illud, et ita *mutatio*.

— Ad [36] quartam probationem, dico quod illa Persona non esset in Essentia, sine *productione*. Habet enim illam per *productionem*. Non sequitur ergo : « Essentia de se non habet Personam; ergo Essentia de *non habente* fit habens. » Sed sequitur : « Ergo Essentia de ratione sua non habet illam, vel non includit illam Personam. » Quod patet, si Persona est *relativa*. Probatio : quia tunc est *aliquid*, excepto *relativo*, secundum Augustinum, [37] quia *relatio* non est de ratione *absoluti*. Ipsa, inquam, Essentia habet illam *productionem*, sive per productionem habet *Personam* in qua subsistit ; quæ tamen *Persona*, vel *Productio*, non est de ratione Essentiæ. Non autem sequitur *mutatio* ex hoc, quod aliquid inest alicui quod non est de ratione ejus ; sed *mutatio* requirit quod aliquid

(35) Ox. 1. d. 2. q. 6. n. 1.

(36) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 11. — *Operatio* autem potest esse nova sine novitate cujucumque alterius prioris *absoluti* in ipso *operante*, sine etiam cujuscumque alterius absoluti novitate in *t·rmino*; Probatur — *a*) Quantum ad primam partem, quia illud quod exist de potentia *accidentali* ad actum, non recipit aliquam formam novam *priorem* ipsa *operatione*, quia tunc non fuisset prius in potentia accidentali, sed essentiali. — *b*) Patet enim quod nihil absolutum advenit *visibili*, quando videtur actu, nec *intelligibili*, quando intelligitur actu. Et consimiliter de aliis. (Quodl. 13. n. 4.)

(37) 7. de Trinit. cap. 1.

insit alicui, cui *prius* infuit *oppositum* ; quod non habetur in proposito.

5. GENERATIO VIDETUR ESSE ESSENTIALITER MUTATIO.

— Quinto [38] [probatur], quia *Generatio* videtur esse essentialiter *mutatio*, sicut Species essentialiter includit Genus ; *productio* autem adesse per modum naturæ est *generatio* ; igitur illa non potest intelligi sine *mutatione*.

Ad [39] quintam probationem, dico quod in *generatione* in creaturis concurrunt duæ rationes, scilicet quod ipsa est *mutatio* et est *productio*. Ut est *mutatio*, est forma *Subjecti mutati* ; ut est *productio*, est *Termini producti* ut via. Istæ rationes non includunt se essentialiter etiam in creaturis. Diversa enim respiciunt primo. Ergo sine contradictione potest intelligi ratio *productionis* sine ratione *mutationis*. Ita *Generatio* transfertur ad Divina sub ratione *Productionis*, licet non sub ratione *Mutationis*.

Causa [40] Universalis eodem modo producit et conservat rem ; et ideo ab ista vere potest res continue *fieri* et tamen vere *permanere* ; quia Filius Dei est in *gigni*, et tamen verissime permanet. Unde infinities *gignitur* in comparatione ad tempus, quia

(38) Ox. 1. d. 2. q. 6. n. 1. (39) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 11.

(40) Par. 2. d. 1. q. 4. n. 7. — Lux [ita] tantum habet esse in fieri ad præsentiam corporis luminosi et sic dicit Augustinus citatus quod aer *fit* lucidus, et non est factus [lucidus]... Dicendum quod non omne aliud *ens* ab actione et passione habet esse *mansivum*. Nec est quærenda causa aliqua, quare hæc entia sunt *mansiva*, et illa *successiva*, quia hoc convenit eis secundum suas *naturas*, et essentias. Quod enim *linea* sit *permanens*, et *tempus* sit *successivum*, hujus non est alia causa nisi quia linea est linea, et tempus est tempus. Sicut enim *esse* immediate consequitur *essentiam*, ita *modus essendi* talis, vel talis, immediate sequitur talem, vel talem *essentiam*. Unde non oportet quod omnis Qualitas sit *mansiva*. (Paris. 1. d. 3. q. 6. n. 13)

in quolibet instanti ; et tamen verissime esse *continuatur*, in comparatione ad tempus quod est totum simul in comparatione ad æternitatem.

11. Adversus ordinem secundum Vitalem movetur et dissolvitur ratio de connexione Productionis cum dependentia.

SECUNDO [41] ad principale sic : si est [in Divinis quid] *productum*, ergo *dependet*. Consequens est falsum. Ergo antecedens. Probatio consequentiæ : quia, si nullo modo dependet *productum* a *producente*, ergo utrumque ex æquo haberet naturam ; et ex hoc ultra non magis præexigeret *productum* ad sui productionem et esse, quod *producens* præhaberet suam naturam, quam e converso ; quod est contra naturam *Productionis*.

Ad [42] secundum principale, dico quod non sequitur : « *Est ab alio* : *ergo dependens*. » Cum probatur, concedo quod æque independenter est *natura* in *producente* et [in] *producto*. Cum arguitur ex independentia, quod non est *præexigentia*, nego consequentiam ; quia dependentia sequitur entitatem formalem dependentis ab illo a quo dependet. Quando igitur habet eamdem *entitatem*, non est ibi *dependentia*. Potest tamen ibi esse *præexigentia*, si unum Suppositum habeat illud ab altero.

12. Adversus ordinem secundum Vitalem Dei movetur et dissolvitur ratio sumpta de mutatione.

TERTIO [43] principaliter sic : quia aliæ *mutationes*, quæ non ponunt de ratione suî tantam *imperfectionem* quantam ponit

(41) Ox. 1. d. 2. q. 6. n. 2. (42) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 12.
(43) Ox. 1. d. 2. q. 6. n. 2.

Generatio, non possunt esse in Divinis ; ergo nec *Generatio*. Consequentia patet, quia removetur a Deo quidquid est *imperfectionis*. Probatio antecedentis. *Latio* et *alteratio*, secundum Aristotelem [44], non ponunt tantam *imperfectionem* quantam ponit *generatio*, quia multa entia perfecta possunt *alterari*, vel localiter *ferri* quæ non possunt *generari*; sed non conceditur in Deo loci mutatio, vel alteratio, ergo nec Generatio.

Ad [45] ultimum, dico quod *mutationes* aliæ a *Generatione* ex ratione sua formali sunt *imperfectiores* generatione, quia Termini inducti sunt imperfectiores. Ex ratione Terminorum inductorum imperfectorum habent majores imperfectiones quam Termini *Generationis*. Tamen aliæ *mutationes*, quantum ad illud quod præsupponunt, non requirunt tantam imperfectionem in subjecto quantam requirit *Generatio*; et hoc ut est *mutatio*, quia *generatio* requirit in subjecto entitatem in potentia, et hoc ad *esse simpliciter* ; aliæ mutationes non. Ad propositum applicando, dico — *a*) quod *generatio* non transfertur ad Divina secundum illud quod præsupponit generatio, puta subjectum *mutabile*, quod est *imperfectionis* ; quia, ut est *mutatio*, non est in Divinis ; sed — *b*) transfertur ad Divina inquantum *Generatio* est productio sub ratione qua est *productio Termini*, quia Terminus ejus est perfectior Terminis aliarum *mutationum*. Et sic bene potest per generationem accipi Essentia tanquam Terminus perfectissimus in Divinis, licet non possit per aliquam aliam mutationem accipi aliquis alius Terminus aliarum *mutationum*, quia hoc concluderet *compositionem* et *imperfectionem*. [Tunc enim]

(44) 8. Physic. **(45) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 12.**

Terminus cujuslibet alterius mutationis esset *accidens* componibile cum *subjecto*.

13. Utrum demonstrationes in favorem Productionum in Divinis a quibusdam propositæ, aliquid concludant.

Hic [46] aliqui nituntur probare *Productionem* [in Divinis] ad intra... Istæ rationes non concludunt. — *a*) Non prima, [scilicet] : Virtus summe *activa* summe se *diffundit*. Sed Virtus Divina est hujusmodi. Ergo summe diffundit se. Sed hoc non convenit [in Divinis] nisi ad intra. — *aa*) Ad [hoc] diceret infidelis quod *diffundere* se [in Divinis] ad intra est impossibile.

— *b*) Non [secunda], scilicet : Bonum est *suî communicativum*, [in Divinis] non nisi ad intra. Igitur. — *bb*) Summe Bonum est summe communicativum, verum est ; [sed communicativum] summi Boni *communicabilis*.

— *c*) Non [tertia] : Perfectum est quod potest *producere simile*; hoc [in Divinis] est ad intra. — *cc*) Producit summe sibi simile, verum est si est tale *possibile*.

— *d*) Non [quarta] : Prima Persona in Divinis est *relativa*. Igitur constituitur per *Relationem* ; aliter enim Relatio esset adventitia ; sed hoc est ratione originis. — *dd*) Ista ratio nec cogit infidelem, quia infidelis negat *Relationem* esse subsistentem ; nec cogit fidelem, quia, licet possit aliquo modo inferri ex aliquo articulo, non tamen est directe articulus fidei. Ergo probat per *ignotius*. Etiam non sequitur aliter quod Relatio sit adventitia quam sicut de Spiratione activa.

Istæ [47] rationes [igitur] non declarant propositum per *manifestius*, neque *fideli*, neque *infideli*.

(46) Par. 1. d. 2. q. 5. n. 2. (47) Ox. 1. d. 2. q. 7. nn. 7 et 8.

Arguit [Henricus] sic : Virtus summe activa summe se *diffundit.* Sed non diffunderet se summe nisi produceret aliquod summum : quod non fit nisi communicando alicui *Summam Naturam.* Ergo. — Responsio. Verum est quantum possibile est aliquid diffundi. Sed oporteret probare quod possibile esset aliquid diffundi, sive communicari, in *unitate naturæ.* Per idem de ratione *Boni* : quia oporteret probare quod communicatio ejusdem rei, vel naturæ, esset possibilis : quia ad impossibile includens contradictionem non est *potentia,* nec *communicatio* Bonitatis. — Similiter ad [istud] : *Perfectum* est natum producere Summum *sibi simile.* Verum est ita Summum sibi simile *sicut potest* produci. Oportet igitur probare quod Summe simile *univoce,* id est, in unitate naturæ, esset producibile.

Quando accipit [Henricus] quod Prima Persona constituitur per *Relationem,* si vult persuadere *infideli,* accipit minus notum Principali proposito. Minus enim notum esset tali, scilicet *infideli,* per se *subsistens* constitui per *Relationem* quam *Productionem* in Divinis esse. Si etiam vult persuadere *fideli,* adhuc procedit ex minus noto ; quia, quod *Productio* sit in Divinis, est evidens quod sit articulus fidei ; non autem est ita evidens hoc esse articulum fidei : quod Prima Persona constituatur per *Relationem.* Et, cum probatur [hoc], quia aliter illa *Relatio* adveniret Personæ *constitutæ,* et ita illa Relatio esset *accidens,* probatio non videtur valere ; quia simili modo posset argui de *Spiratione Activa,* de qua omnes tenent quod non constituit Personam ; nec tamen est *accidens,* quia perfecte est eadem fundamento, quod est Essentia in Persona. Et, cum arguitur ultra quod distinctio non est ibi nisi per *Relationes* originis, hæc non est ita manifesta statim ex fide sicut conclusio quam intendit osten-

dere, nec etiam est necessaria ad propositum in communi, quia, etsi aliter esset ibi distinctio, posset tamen salvari origo.

14. Quod probatio Productionum in Divinis est quid supra sensum hominis suis solis viribus derelictum.

Generatio [48] [in Divinis], ut generatio, est incomprehensibilis intellectui creato... Probatur per illud [49] Isaïæ : *Generationem ejus quis enarrabit?* Quod exponens Hieronymus de Generatione æterna Filii : *Quod*, inquit, *impossibile Propheta dixit effatu*, etc. Sed, quod est impossibile effatu, est incomprehensibile ab intellectu finito. Confirmatur etiam per illud [50] Ambrosii : *Quæro a te quomodo putas*, inquit, *Filium esse genitum?* Et sequitur : *Mihi impossibile est generationis scire secretum, mens deficit, vox silet, non mea tantum, sed Angelorum, et supra Cherubim et Seraphim, et supra omnem sensum est.* Et probat ibi, quia scriptum est : *Pax* [51] *Christi quæ exsuperat omnem sensum.* Ex hoc arguit Ambrosius : *Ex quo pax Christi est supra omnem sensum, quomodo non supra omnem sensum est tanta generatio?* — [Ratio est quare] Philosophus [52] nec vidit *trinitatem* Personarum, nec multa alia quæ nos ponimus.

15. Quomodo se habeant in Divinis incomprehensibilitas Productionis ad ejus Infinitatem et Infinitas ad ejus incomprehensibilitatem.

Arguitur. Quod [53] non est comprehensibile nisi ab Intellectu Infinito, est formaliter Infinitum. Generatio [in Divinis]

(48) Quodl. 5. nn. 21 et 19. (49) Is. 53. Hom. 1. super Matth.
(50) De fide, ad Gratianum, num. 5. (51) Ad. Phil. 4.
(52) Par. 2. d. 1. q. 1. n. 19. (53) Quodl. 5. nn. 19. 20. 21. 22.

ut generatio, est formaliter incomprehensibilis nisi ab Intellectu Infinito. Ergo.

Ad formam argumenti. — *a*) Major est vera, sic intelligendo quod, si objectum est incomprehensibile propria incomprehensibilitate, est etiam Infinitum propria Infinitate. Sed sic minor est falsa, scilicet quod Generatio illa, ut generatio, est incomprehensibilis : licet illa minor posset habere verum intellectum per accidens, vel secundum aliquod concomitans, vel adhuc (et magis ad propositum) secundum illud quod est ratio intelligendi ipsam. Ipsa enim nata est primo intelligi per Essentiam [Divinam] tanquam per primum Objectum, tam ab Intellectu Divino quam Beato, quia Essentia, ut Essentia, est primum Objectum tam illius [Intellectus] quam istius. Ista autem ratio intelligendi Generationem est incomprehensibilis. Et ita Generatio posset dici incomprehensibilis *principiative*, sive *causaliter*. — *b*) Posset etiam dici incomprehensibilis *concomitanter*, sive quantum ad illud quod includit : quia Generatio includit communicationem Essentiæ [Divinæ], quæ fit per ipsam Essentiam, vel per naturam Personæ ad Personam. Ista autem communicatio præsuppositive includit Infinitatem Essentiæ, quia ipsau on posset sic communicari pluribus Suppositis nisi esset Infinita. Et ideo Generatio est incomprehensibilis quantum ad præsuppositum, scilicet [quantum ad] communicationem Essentiæ, quæ requirit *esse* Infinitum.

Sed contra istas responsiones arguitur, quia semper restat vis de propria ratione Generationis, ut generatio est. Per quodcumque principium intelligendi intelligatur, et quidquid præexigit in intelligendo et communicando, semper ipsa in propria intelligibilitate sua videtur incomprehensibilis per

auctoritates adductas. Et cujuscumque intelligibilitas propria est incomprehensibilis, illud est intelligibile Infinitum.

Respondeo. Posset dici quod comprehensibile intellectui finito est necessario finitum, et incomprehensibile illi intellectui non est finitum. Et sic conceditur... quod Generatio, ut generatio, est incomprehensibilis intellectui creato, et ita, secundum propriam entitatem et comprehensibilitatem, non est *finita*. Sed ex hoc non sequitur quod [Generatio] sit *Infinita*, de quo tangetur in responsione ad principale argumentum. Secundum hoc ergo major hujus argumenti est neganda, accipiendo *incomprehensibile* negative pro non possibili comprehendi, quia ad hoc quod esset vera, oporteret illud intelligere quasi *contrarie*, scilicet pro habente Quantitatem virtualem extendentem se ultra omne comprehensibile, vel omne comprehensibile excedentem. Quod non est in proposito.

16. Posito quod Productio non sit in Divinis comprehensibilis sicut nec irrationalis, an Productionis realitas humanæ rationi possit saltem insinuari.

Quia, [54] sicut dixi, *pluralitas* declaratur ex *productione*, ideo respondeo ad quæstionem de *productione*. Et dico quod in Divinis est et potest esse *productio*. Quod probo sic. Quidquid, de ratione sua formali, est Principium Productivum sufficiens, illud in quocumque est a se et sine imperfectione, in eo est Principium productivum. Istud totum, scilicet : « *Intellectus* habens *Objectum* actu *intelligibile* sibi *præsens* »,

(54) Ox. 1. d. 2. q. 7. n, 3,

ex ratione sua formali est Principium *productivum* Notitiæ Genitæ. Ergo in quocumque est illud, scilicet : « *Intellectus* habens *Objectum* actu *intelligibile* sibi *præsens* », ibi erit Principium productivum Notitæ Genitæ. Et hoc secundum proportionem suæ perfectionis. Sed in Deo est illud secundum veram rationem suî. Ergo vere est ibi productio Notitiæ Genitæ. — Idem potest argui de Voluntate ; quia Voluntas, habens objectum actu cognitum sibi præsentatum, ex ratione sua est productiva Amoris perfecti producti.

Major [55] probatur, [scilicet : « quod] habens a se sufficiens Principium producendi, potest producere aliquod producibile adæquatum illi Principio. » Ubi tamen primo sciendum quod in majori non accipitur *producibile adæquatum in natura* ; tunc enim esset petere principium, sed *producibile adæquatum virtuti productivæ et productioni*, sicut Sol producere dicitur producibile sibi adæquatum, non in natura, sed virtuti suæ productivæ. Sic autem intellecta major, ipsa probatur sic. Quia quod habens Principium producendi, non possit producere, hoc contingeret altero istorum modorum. — *a*) Aut quia *imperfecte* habet illud principium, ut calidum habens calorem imperfecte, qui non sufficit ad calefacere. — *b*) Aut quia habet productionem adæquatam illi in Principio ; sicut ponimus de Filio in Divinis, qui, licet habeat principium generandi, non tamen potest generare, quia illud principium habet productionem sibi adæquatam in Patre. Primum excluditur, si sit primum *sufficiens* ; secundum excluditur per hoc quod habet illud principium ex se.

(55) Paris. 1. d. 2. q. 5. n. 3.

17. Quod in Divinis nullus actus Intelligendi est proprie principium producendi Verbum.

HENRICI [56] ratio innititur isti propositioni : « *Primus* actus *intelligendi* in Divinis est Principium proprium producendi Verbum. » — Ista est falsa propter duo. — *a*) Primo, quia nullus actus *Intelligendi* est proprie principium *producendi* Verbum. — *b*) Secundo, quia non est primus actus intelligendi, sicut ipse intendit loqui de illlo.

— *a*) Primum probo, quia actus *Intelligendi* communiter accipitur pro ipsa operatione, quæ est *intellectio.* Si ergo *primus* actus *Intelligendi* est principium emanationis, ut ipse accipit, hoc intelligitur altero istorum duorum modorum : — aut ita videlicet quod est principium *formale,* quo Verbum producitur, sicut calor in calefaciente respectu calefactionis est principium ; — aut ita quod est principium emanationis sicut actus *productivus,* sicut calefactio dicitur principium productivum caloris producti. Neutro autem modo potest intelligi ; quia omne *intelligere* est ipsius intelligentiæ, secundum Augustinum. *Intelligentiam* [57] *dico, qua intelligimus cogitantes, id est, quando eis repertis quæ Memoriæ præsto fuerant, sed non cogitabantur, cogitatio nostra formatur. Producere* autem Verbum, sive habere Principium formale *producendi,* non competit nisi ratione Memoriæ.

— *b*) Secundum patet ex dictis, quia *productionem* Verbi præcedit origine *Intellectio* distincta quæ convenit Patri secundum intelligentiam propriam *ingenitam.* Non ergo producitur Verbum

(56) Quodl. 1. n. 20. — Henric. 5. n. 18. (57) 14. de Trin. c. 7.

primo actu *Intelligendi*, loquendo de prima origine, sicut ipse accipit. Cum probatur, per hoc, quod Verbum *naturaliter* producitur, consequentia non valet ; quia quorumcumque actuum Intellectus est principium omnium illorum per modum *naturæ*. Vel potest breviter dici, ad istam secundam probationem, quod, licet Verbum producatur in Divinis per *primum* actum intellectus, (loquendo de primo actu *productivo*) qui tamen non dicitur proprie actus *Intelligendi* (licet sit actus intellectus), non tamen primo actu *operativo*, qui proprie dicitur actus *Intelligendi*, sed prior est origine actu *Intelligendi*, ut est Intelligentiæ Paternæ. Et isto, ut sic priori, intelligit Pater Essentiam propriam distincte, non autem in Verbo producto. Ista distinctio de actu *productivo* et *operativo* [patet] post [dicta]. Actus enim *Operativus* non habet Terminum productum, sed est ultimus Terminus. Actus autem *Productivus* semper est alicujus Termini per se, qui per ipsum *accipit* esse.

18. Quod in Divinis Intelligere et Velle non idem sunt ac Dicere et Spirare.

Dicitur : [58] *Intellectio* Patris, ut Patris, videtur esse Gignitio Verbi... Probo : quia ejusdem potentiæ non sunt duo actus, quia potentiæ [59] distinguuntur per actus. *Gignere* autem Filium, sive *Dicere* Verbum, (quod idem est in Deo), est potentiæ intellectivæ, et *Intelligere* similiter. Ergo *Dicere* est formaliter aliquod *Intelligere*, et non nisi Patris, ut Patris. Ergo *intellectio* Patris ut Patris est *gignitio* [Verbi]...

---

(58) Ox. 1. d. 6. q. Unic. n. 2.

(59) 2. De Anima. — Conf. lib. 8. n. 40, supra.

Ista ratio innititur [propositioni] falsæ, scilicet de identitate *Intelligere* et *Gignere*, vel *Dicere*.

Contra [60] illam opinionem de identitate *Intelligere* et *dicere*, arguo sic. — *a*) *Intelligere* est perfectio simpliciter, *Dicere*, non [est]. Ergo non sunt idem formaliter. Probatio primæ: Pater, quantum ad intellectum, est formaliter beatus *intellectione*, et quantum, ad voluntatem, [beatus] *volitione*. Non est autem beatus nisi *perfectione simpliciter*. Ergo *Intelligere* est perfectio simpliciter. — Probatio secundæ : quia, si *Dicere* esset perfectio simpliciter, tunc Filius et Spiritus Sanctus non essent simpliciter perfecti, quia non *dicunt*, accipiendo hoc modo *Dicere*, quod est *exprimere* Verbum.

— *b*) Secundo sic. Quia, sicut in creaturis ratio *actionis* et ratio *factionis* formaliter distinguuntur (quia *actio* est *ultimus* Terminus, *factionis* autem est *alius* Terminus productus per ipsam factionem), ita in Divinis *Operatio* qua formaliter Pater *operatur*, videtur distingui a *Productione* qua formaliter *producit*. Et hoc videtur, quia *Operatio* habet Objectum quasi *præsuppositum* ; *Productio* autem habet Terminum *productum* per ipsam. Ergo *Intelligere* quod est *Operatio* Patris, non est formaliter *Dicere*, quod est *Productio* Filii a Patre.

Ideo [61] respondeo ad quæstionem de *productione* et dico quod in Divinis — *a*) *est*, et — *b*) *potest* esse *productio*.

19. Posito quod potest esse et est in Divinis Productio, quare Productionem haberi per Intelli-

---

(60) Ox. 1. d. 6. q. Unic. n. 3. (61) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 3.

gere Essentiale et per Essentiale Velle non sit dicendum.

Dicunt : Quare [62] actus secundus quo Pater *intelligit*, vel *operatur*, formaliter non *producit ?* — Ubi [63] [enim] non manet eadem ratio ordinis, non oportet ponere eumdem, vel consimilem ; sed in Divinis ubi istorum *Essentia*, scilicet *Memoria*, [et] *Dicere*, est sola *distinctio rationis*, non manet eadem ratio ordinis quæ est ubi ista sunt distincta *realiter*. Ergo, etc. Probatio minoris, In creatura rationali ideo *Memoria* præcedit *Dicere*, quia ipsa est principium *dicendi*. Non sic autem in Deo, loquendo de *Memoria*, ut memoria, sive ut distincta ab Essentia. Imo ratio principiandi emanationem personalem est Essentia Divina *sola* sub ratione Essentiæ ut ei conjungitur *respectus realis*. Quod probatur dupliciter.

— *a*) Primo sic. Anselmus [64] : *Nihil aliud est Summo Spiritui dicere quam quasi cogitando intueri.* Et Augustinus : [65] *Pater dicit Verbo.* Et : *Verbum est sapientia.* Ex his sequitur quod Pater sit sapiens *Sapientiâ Genitâ.*

— *b*) Secundo sic. Distinctio [66] secundum *rationem* non potest esse nisi secundum actum *intelligendi*. In Deo autem *primus actus intelligendi* est principium emanationis Verbi, supposita proprietate personali, cum Verbum producitur *naturaliter* et actu naturali ipsius intellectus. Ergo nullo actu *quasi præcedente* productionem Verbi potest haberi

(62) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 26. (63) Quodl. 1. n. 18.

(64) Par. 1. d. 32. c. 2. n. 3. — Monolog. 60.

(65) 7. De Trinit. c. 2. — 7. de Trinit. 1.

(66) Quodl. 1. n. 18.

distinctio ad *extra*, vel ad *intra*. — Non [67] videtur differentia inter Memoriam et Intelligentiam in Patre. Ergo non videtur aliud esse improbare Patrem, ut Intelligentiam, esse principium Verbi, et [approbare] Patrem, ut Memoriam [esse Verbi principium]. Idem igitur approbas et improbas. Instantia est. Quare Pater isto actu [*Dicendi*] producit Notitiam Genitam et non illo actu [*Intelligendi*], non videtur ratio, cum uterque sit actus secundus et principietur virtute ejusdem actus primi.

Et [68] si quæratur ab eis quomodo ergo distinguitur in Deo Intellectus et Voluntas, si non *præsupponitur* in Deo distinctio *productionibus* Personarum : dicunt quod, positis illis productionibus,

---

(67) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 24.

— Ista opinio ponit tres articulos quos non credo esse veros. Primus est quod, quando intellectus est nudus, conversus supra intellectum formatum notitiâ simplici, formatur ab eo Notitia Genita. Secundus articulus est quod intellectus informatus notitia actuali essentiali est principium activum et elicitivum Notitiæ Genitæ. Tertius articulus est quod conversio intellectus nudi super se formati, est necessaria ad hoc ut intellectus nudus formetur ab intellectu formato. (Ibid. nn. 14. 15. 17). Unde ponitur [ab Henrico, Quodl. 6. q. 1. et in Summa, art. 37.] quod Intellectus et Voluntas, quia separati, possint reflectere se supra se, postquam sunt in actu secundo quodammodo uniformiter, quodammodo disconformiter. Uniformiter, quia utrumque per activitatem convertit se ; sed differunt ex conversione ad objectum, quia intellectus primo informatur simplici notitia, et intellectus nudus ad hoc convertitur, sicut passivum ad suum proprium activum ; sed voluntas convertitur tanquam nudum activum ; unde prima differentia est quod intellectus nudus est *passivus*, sed voluntas nuda est *activa* ; secunda differentia, intellectus informatur *imprimendo*, sed voluntas *exprimendo*. Unde in primo instanti intellectus est tantum intellectus. In secundo instanti dicitur natura, et est ibi simplex notitia. In tertio instanti intellectus nudus convertit se ad hoc totum. In quarto instanti imprimitur notitia declarativa. Ex alia parte voluntas in primo instanti est tantum voluntas : in secundo facit se volentem ; tertio convertit se supra se ; quarto exprimit. (Par. 1. d. 2. q. 6. n. 2).

(68) Quodl. 1. n. 18.

Dictione et *Spiratione*, et hoc per solam Essentiam, ut Principium formale respectu utriusque *Productionis*, potest Intellectus Divinus comparare eas ad aliqua similia in creaturis. Uni autem similis est productio Intellectus in creatura, quia ipsa est, nulla præsupposita ; alteri similis est productio Voluntatis, quia ipsa est, altera præsupposita. Et ita, ex tali comparatione ad *extra*, Intellectus concipit istas productiones, unam *quasi* Intellectus, et aliam *quasi* Voluntatis. Propter similitudinem istarum ad istos actus et propter istud istarum Productionum Principium productivum, concipit Intellectus sub ratione istorum duorum Principiorum, scilicet Intellectus et Voluntatis. Per hoc impeditur [nostra] ratio, quia *Memoria*, ut memoria, vel *Intellectus*, non habet rationem Principii respectu *Dicere*, sed ipsa Essentia.

Cum [69] dicitur de differentia *Memoriæ* et *Intelligentiæ*, dico quod illi adversarii non ponunt differentiam realem inter *Intellectum* et *Voluntatem* Patris ; et tamen habent concedere tantam differentiam quod alterum *potest* esse Principium elicitivum alicujus productionis cujus alterum *non potest* esse Principium elicitivum formale. Filius enim producitur formaliter per modum *Naturæ* ; sed non producitur formaliter per modum *Voluntatis*. Igitur, licet non differant realiter Memoria et Intelligentia Patris, est tamen tanta differentia inter illa quod alterum *posset* poni Principium elicitivum alicujus Productionis cujus reliquum *non ponatur* Principium elicitivum formale. Talis differentia patet secundum [70] Augustinum. Talis est

(69) Ox. 1. d. 2. q. 7. nn. 25 et 26.

(70) 15. De Trinit. cap. 8.

enim quod, si Pater esset memorialiter *noscens*, non autem *intelligens*, non esset perfectus secundum Philosophum [71], non obstante illa identitate Memoriæ ad Intelligentiam, sive *recordationis* ad *Intellectionem*.

Quod autem dicis : « Idem esse Principium istorum duorum actuum », non altercando modo de Intellectu agente et possibili, potest concedi quod ex plenitudine perfectionis potest competere alicui quod — *a*) *operetur*, et [quod] — *b*) *producat* aliquid aliud a se. Magis tamen hoc patebit quando dicetur quod *Dicere* non est aliquis actus *Intelligendi* formaliter. Est tamen aliquis actus *Intellectus*. Nullus autem actus *Intelligendi* formaliter est *productivus* ; sed aliquis alius actus formaliter, naturaliter præcedens, vel subsequens, potest esse *productivus*, qualis est actus *Dicendi*.

20. Quod Dicere et Spirare non fundantur super actus Intelligendi et Volendi, etsi præexigant illos.

ALITER [72] dicit quidam Doctor [73] quod Intellectus, ut intellectus, habet illum actum qui est *Intelligere* ; secundo autem habet istum actum qui est *Dicere*, secundum quod jam factus est in actu per *Intelligere*. Sed [arguo] quod ille actus *Intelligendi* primus non est ratio formalis *Gignendi* Verbum. — *Operans* [74] enim et *producens* per idem Principium, prius est *operans* quam *producens*. Exemplum : si *lucere* poneretur aliqua operatio *in* luminoso, et *illuminare* poneretur productio luminis *a* luminoso, lux in luminoso

(71) 12. Metaph. text. com. 51.

(72) Ox. 1. d. 6. q. Unic. n. 4.

(73) Opinio D. Thom. 1. p. q. 34. art. 1. — Henric. Quodl. 6. p. 2. q. 4. n. 23.

(74) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 22.

esset principium *quo*, et respectu operationis quæ est *lucere*, et respectu productionis quæ est *illuminare*. Nec tamen *lucere* quod est *operatio*, esset ratio formalis illuminationis, quæ est *productio* ; sed esset ibi ordo quasi effectuum ordinatorum ad eamdem causam communem amborum, a qua immediatius procedit unus effectus quam alius. Ita in proposito... dico [75] quod hæc est immediata *contingens* : « Calor calefacit », et ista est immediata *necessaria* : « Calor est calefactivus », quia inter extrema neutrius istorum invenitur aliquod medium. Ita dico quod ista est per se : « *Operatio*, in quantum operatio, est *non productiva*, » quia Operationes, ut operationes, sunt fines et perfectiones *operantis*. Productio autem, ut productio est, non non est perfectio *producentis*, sed habens Terminum productum extra essentiam producentis, vel saltem non includitur formaliter in Persona producentis. Respondeo [igitur quod] actus secundus quo Pater *intelligit*, vel *operatur*, formaliter non producit, quia illud *Intelligere* ex ratione sua est *Operari* Patris, et non est *Producere*. Productione autem, sive *Dictione*, producit, sicut aliquid calefactione calefacit formaliter, cujus non est alia causa prior.

21. Quod Deum cognoscere seipsum prius est origine quam dicere Verbum, vel sapientem esse Sapientiâ Genita, sicut Deum amare seipsum prius est origine quam Patrem et Filium spirare Spiritum Sanctum, seu Patrem, vel Filium, diligere se Spiritu Sancto.

AUGUSTINUS [76] : *Eo sapit* [77] *quo est.* Sed [Deus Pater] non *est* Sapientiâ Genita absolute. Ergo non eâ *sapit*. Ad quæstio-

(75) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 26. (76) Par. 1. d. 32. q. 2. nn. 3 et 4.
(77) 7. De Trinit. cap. 1.

nem dico [igitur] quo l non [eâ sapit] : quia actus Essentialis non potest habere in Persona aliquod principium nisi illud sit principium *essendi* illius Personæ, vel [ejus sit] forma. Sed nulla Persona [Divina] habet aliam pro forma sua, neque habet Prima Persona [suum] principium activum ab alia [Persona], nec [suum] principium *essendi*. Ergo Pater non sapit Sapientiâ Genitâ. — Ad [78] [istam] quæstionem concedo negativam partem quæstionis propter rationem Augustini: *Quod si et Pater qui genuit sapientiam, ex ea fit sapiens, neque hoc est illi esse quod sapere, qualitas ejus est Filius, non proles ejus, et non ibi erit jam summe simplicitas. Sed absit ut ita sit: quia vere ibi est summe simplex Essentia : hoc ergo est ibi esse quod sapere. Quod si hoc est ibi esse quod sapere, non per illam sapientiam quam genuit, sapiens est Pater ; alioquin non ipse illam, sed illa eum genuit. Quid enim aliud dicimus, cum dicimus, hoc illi est esse quod sapere, nisi eo est quo sapiens est ? Quapropter quæ causa illi est ut sapiens sit, ipsa illi causa est ut sit : proinde si sapientia quam genuit, causa illi est ut sapiens sit, etiam ut sit, ipsa illi causa est. Quod fieri non potest, nisi gignendo eum, aut faciendo. Sed neque genitricem, neque conditricem Patris ullo modo quisquam dixerit sapientiam. Quid enim insanius ? Ergo et Pater ipse sapientia est : et ita dicitur Filius sapientia Patris quomodo dicitur lumen Patris ; id est ut quemadmodum lumen de lumine, et utrumque unum lumen ; sic intelligatur sapientia de sapientia, et utrumque una sapientia : ergo et una essentia ; quia* HOC EST IBI ESSE QUOD SAPERE.. *Quod enim est sapientiæ sapere, et potentiæ posse, et æternitati æter-*

(78) Ox. 1. d. 32. q. 2. n. 9.

nam esse, justitiæ justam esse, magnitudini magnam esse, hoc est essentiæ ipsum esse. Et quia in illa simplicitate non est aliud sapere quam esse, eadem ibi sapientia est quæ essentia.

[Augustini] declaratio est ista. Actus *Essentialis* non potest esse alicujus Suppositi, mediante aliquo principio ut *quo*, nisi illud — *a*) sit tali Personæ principium *essendi formale*, ut Pater sapit sapientiâ *ingenita* ; vel — *b*) sit principium sibi *essendi principiativum*, quomodo Magister concedit quod Filius sapit sapientiâ ingenitâ, a qua habet quod sapiat ; vel — *c*) sit principium *subauctoritativum* respectu talis actus, quomodo conceditur quod Pater creat Verbo. Sed Filius, sive Sapientia Genita, non est Patri principium *essendi formale*, nec *principiativum*, nec principium activum *subauctoritativum* respectu actus Essentialis, quia Verbum non *producit* istum actum in se, sed *communicatur* sibi a Patre, et principium subauctoritativum habet rationem producentis actus, respectu cujus dicitur principium tale, quomodo conceditur quod Pater creat Verbo. Sapere autem est actus Essentialis. Ergo Pater non sapit Sapientiâ Genitâ. Concedit autem Magister, et bene, quod Pater est sapiens sapientiâ *ingenitâ*, sicut *formali* principio. Filius autem sapit sapientiâ *ingenitâ*, sicut principio *principiativo*.

Respondeo [79] [igitur] quod hoc totum : *Intellectus* habens *Objectum* actu intelligibile *sibi præsens*, habet rationem *Memoriæ* perfectæ in actu primo, quæ scilicet est immediatum principium actus secundi et Notitiæ Genitæ. In hoc autem principio quod est *Memoria*, concurrunt *duo* quæ

(79) Ox. 1. d. 2. q. 7. nn. 21 et 22.

constituunt unum principium *totale* : — *a*) videlicet Essentia, in ratione *Objecti*. — *b*) et Intellectus, ut *Potentia*; quorum *utrumque* per se est quasi partiale respectu productionis adæquatæ huic totali principio... [Dico igitur] quod totale principium includens *Naturam*, ut *Objectum*, et *Intellectum*, ut *Potentiam* habentem objectum sibi præsens, est *Principium productivum* quod est *Natura*, et Principium completum producendi per modum *Naturæ*. Si enim Essentia, ut Objectum, non haberet rationem Principii in productione Verbi, quare magis diceretur Verbum Essentiæ quam lapidis, si *ex sola* Infinitate Intellectus, ut principii productivi, posset produci Verbum Infinitum, quocumque alio objecto præsente ?

Non *fundatur* igitur actus *productivus* super actum *essentialem* qui consistit in actu secundo, videlicet qui est *operatio*, quasi super rationem *formalem eliciendi* illum actum secundum, sed quodammodo *præexigit* illum actum, quia actus primus qui est operativus et productivus, est ratio perficiendi Suppositum in actu secundo, qui est *operatio Suppositi*, in quo est (quodam ordine) prius antequam intelligatur produci illud quod producitur... Dico [igitur] quod *memoria* in Patre est principium *operativum* Patris, quo scilicet, ut actu primo, Pater *formaliter intelligit* ut, in actu secundo, est etiam eadem memoria Patri principium *productivum* quo Pater, existens in actu primo, producit ut in actu secundo *Notitiam Genitam*. Et actus primus prior est, *prioritate originis*, actu secundo... Ad eumdem actum primum, qui est Memoria Patris, ordinem quemdam intelliguntur habere *Intelligere* quod est *operatio* Patris, et *Dicere* quod est *Producere* Patris respectu Notitiæ Genitæ. Non talem tamen ordinem quod *Intelligere* Patris sit causa, vel principium

elicitivum *Dicere* Verbi; sed quod immediatius *Intelligere* sit quasi productum a Memoria Patris quam *Dicere*, vel quam Verbum sit productum ab eodem.

22. Quod Pater sapit seipso, seu sapientiâ ingenita et omnia cognoscit in seipso distincte

Cum [Henricus] dicit [80] : « Deus, quodcumque intellectu distincte intelligit, Verbo *jam producto* intelligit », verum est, quod Verbum est æternaliter productum, sed non quæritur hîc de ordine *durationis*, sed *originis*. Sic autem, intelligendo quod Pater non intelligat quæcumque distincta in se, ut est *prior origine* Verbo, falsum est

— *a*) et contra *rationem*, et
— *b*) contra Augustinum.

23. Arguit Augustinus quod, si Deus, ipsamet suîipsius intellectione, diceret Verbum generaretque Pater Filium et, ipsamet suîipsius dilectione, produceret Spirator Spiritum Sanctum, Pater nonnisi per Filium sese intelligeret et nonnisi per Spiritum sese diligeret, ita quod Persona Producens reciperet aliquid a Persona Producta.

Augustinus [81] vult quod quælibet Persona sibi meminit, sibi intelligit, sibi diligit. Et sic infert quod, si Filio intelligeret Pater, Pater non esset sapiens de *seipso*, sed de Filio. Augustinus [82] : *In hoc magna distantia est quod, sive mentem dicamus in homine, ejusque notitiam et dilectionem, sive memoriam, intelligentiam, voluntatem, nihil mentis meminimus nisi per memoriam, nec*

(80) Quodl. 1. n. 20. (81) Quodl. 1. n. 20.
(82) 15. De Trinit. c. 7.

intelligimus nisi per intelligentiam, nec amamus nisi per voluntatem. At vero in illa Trinitate quis audeat dicere Patrem, nec seipsum, nec Filium, nec Spiritum Sanctum intelligere nisi per Filium, vel diligere nisi per Spiritum Sanctum ; *per se autem meminisse tantum modo, vel sui, vel Filii, vel Spiritus Sancti ; eodemque modo Filium nec sui, nec Patris meminisse nisi per Patrem, nec diligere nisi per Spiritum Sanctum, per se autem non nisi intelligere et Patrem, et seipsum, et Spiritum Sanctum : similiter et Spiritum Sanctum per Patrem meminisse et Patris, et Filii, et sui ; et per Filium intelligere et Patrem, et Filium, et seipsum, per se autem non nisi diligere et se, et Patrem, et Filium : tanquam memoria sit Pater et sua et Filii et Spiritus Sancti, Filius autem intelligentia et sua, et Patris, et Spiritus Sancti, Spiritus vero Sanctus charitas et sua, et Patris et Filii : quis hæc in illa Trinitate opinari, vel affirmare præsumat ? Si enim solus ibi Filius intelligit et sibi, et Patri et Spiritui Sancto,* ad illam reditur absurditatem ut Pater non sit sapiens de se ipso, sed de Filio : nec sapientia sapientiam genuerit, sed ea sapientia Pater dicatur sapiens esse quam genuit. *Ubi enim non est intelligentia, nec sapientia potest esse ; ac per hoc si Pater non intelligit ipse sibi, sed Filius intelligit Patri, profecto Filius Patrem sapientem facit.* Et si hoc est Deo esse quod sapere, et ea illi essentia est quæ sapientia, non Filius a Patre, quod verum est : sed a Filio potius habet Pater essentiam : quod absurdissimum atque falsissimum. *Hanc absurditatem nos in libro septimo discussisse, convicisse, abjecisse certissimum est. Est ergo Deus Pater sapiens eâ qua ipse sua est sapientia, et Filius sapientia Patris de sapientia quod est Pater, de quo genitus est Filius. Quocirca consequenter est et intelligens Pater,*

eâ qua ipse sua est intelligentia : neque enim esset sapiens qui non esset intelligens : Filius autem intelligentia Patris de intelligentia genitus quod est Pater. Hoc et de memoria non inconvenienter dici potest. Quomodo est enim sapiens qui nihil meminit, vel sui non meminit ? Proinde quia sapientia Pater, sapientia Filius, sicut sui meminit Pater, ita et Filius : et sicut sui et Filii meminit Pater, memoria non Filii, sed sua : ita sui et Patris meminit Filius, memoria non Patris, sed sua. Dilectio quoque ubi nulla est, quis ullam dicat esse sapientiam ? Ex quo colligitur ita esse Patrem dilectionem suam, ut intelligentiam et memoriam suam. Ecce ergo tria illa, id est, memoria, intelligentia dilectio, sive voluntas, in illa summa et immutabili essentia quod est Deus, non Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt, sed Pater solus. Et quia Filius quoque sapientia est genita de sapientia, sicut nec Pater ei, nec Spiritus sanctus ei intelligit, sed ipse sibi ; ita nec Pater ei meminit, nec Spiritus Sanctus ei diligit, sed ipse sibi ; sua enim est et ipse memoria, sua intelligentia, sua dilectio : sed ita se habere, de Patre illi est, de quo natus est. Spiritus etiam sanctus quia sapientia est procedens de sapientia, non Patrem habet memoriam, et Filium intelligentiam, et se dilectionem : neque enim sapientia esset si alius ei meminisset, eique alius intelligeret, ac tantummodo sibi ipse diligeret : sed ipse habet hæc tria, et ea sic habet, ut hæc ipsa ipse sit. Verumtamen ut ita sit, inde illi est unde procedit.

— *a*) Ex hoc [83] formatur prima *ratio*, sic. Quamcumque perfectionem Pater habere potest, habet eam ut est *origine prior* Filio, quia habet eam *in se*. NULLAM ENIM PERFECTIONEM POTEST HABERE NISI

(83) Quodl. 1. n. 20.

A SE. Ergo nec a Filio. Ergo, si Pater posset noscere distincte actu omne intelligibile, novit ut est *prior* Filio *origine*. Non novit ergo aliqua intelligibila distincte præcise *in Filio*. — *b*) Hoc etiam patet per Augustinum [84] : *Novit itaque omnia Deus Pater in se ipso, novit in Filio ; sed in seipso tanquam seipsum, in Filio tanquam Verbum suum quod est de his omnibus quæ sunt in seipso. Omnia similiter novit et Filius, in se scilicet, tanquam ea quæ nata sunt de iis quæ Pater novit in se ipso ; in Patre autem tanquam ea de quibus nata sunt quæ ipse Filius novit in seipso. Sciunt ergo invicem Pater et Filius : sed ille gignendo, iste nascendo.*

Hoc [85] persuadetur sic. Pater *prius origine*, quam generet Filium, est perfecte beatus, quia NULLAM PERFECTIONEM SIBI INTRINSECAM HABET A PERSONA PRODUCTA. Beatitudo est enim perfectio intrinseca Personæ Beatæ. Sed, si in illo priori est Pater perfecte beatus, igitur in illo priori habet objectum perfecte beatificans. Non videtur autem in illo priori habere Essentiam communicatam Tribus, ut objectum, sed ut Essentiam absolute, vel Essentiam ut est in una Persona præcise... Confirmatur ratio ; quia, si Pater intelligat beatifica visione Essentiam ut *in Filio*, igitur aliquid *quasi reciperet* a Filio, vel ab aliquo ut in Filio. Consequentia probatur per argumentum Philosophi [86] quo probatur Deum non intelligere aliquid aliud a se, quia tunc *vilesceret* ejus Intellectus, quia perfectionem *reciperet* ab intelligibili. Igitur ita hic. Imo, quod est majus inconveniens, perfectionem simpliciter, puta visio-

---

(84) De Trinit. 1. 15. cap. 14.

(85) Ox. 1. d. 1. q. 2. nn. 5 et 6.

(86) 12. Metaph. text. com. 51

nem beatificam, quasi *reciperet* Pater a tribus Personis ut objectis, vel ab Aliquo ut in Tribus. Et tunc videntur sequi duo absurda. *Primum*, quod non omnem perfectionem habet Pater *a se*, et sic non esset *prius origine*. *Aliud*, quod non omnis *Perfectio* simpliciter et *Essentialis* sit aliquo modo prior Proprietatibus [*Personalibus*], sed aliqua quasi posterior ipsis Personis, puta ista quæ est ab Objecto ut in Tribus.

24. Quod est in Divinis Productio non per receptionem in Producente, sed magis per expressionem Producentis in Producto.

Augustinus [87] contra Maximinum [88] : *Sicut Filius, quia non est nihilo, est de substantia Patris, sic Spiritus sanctus de utroque.* Ita concedit Filium non esse de *nihilo*, quomodo Spiritus Sanctus est de *substantia* Patris et Filii. Sed hoc non est per receptionem [in Producente], sed magis per expressionem [Producentis in Producto].

25. Quod hâc ratione Productio non datur in Divinis per receptionem, quia idem est ordo ibi Productionis et Perfectionis propter absentiam potentialitatis.

Respondeo [89] quod in creaturis ordo *Generationis* et ordo *Perfectionis* sunt *contrarii*, sicut patet quod illa quæ sunt *priora generatione* sunt *posteriora perfectione*. Et ratio est, quia creaturæ procedunt de potentia ad actum, et

(87) Paris. 1. d. 5. q. 2. n. 9.

(88) Contra Maxim. l. 2. cap. 15.

(89) Ox. 1. d. 5. q. 2. n. 16.

— *a*) Primo ostenditur quod sunt *duæ*.
— *b*) Secundo quod sunt *tantum duæ*.

5. Ostenditur quod sunt in Divinis duæ Productiones intrinsecæ.

Primum sic. Ubicumque sunt *Principia* producendi *alterius* rationis, eis possunt competere *Principiationes* alterius rationis. Patet, quia non est major unitas in productionibus quam in principiis productivis. Sed in Divinis manent duo Principia distincta secundum suas rationes formales principiandi. Igitur eis correspondent distinctæ *Principiationes*, sive *Productiones*. Minor patet, quia, sicut *Memoria* perfecta in aliquo Supposito Divino est Principium producendi Notitiam sibi adæquatam, ita *Voluntas* Amorem sibi adæquatum et sic Amorem Infinitum et, per consequens, intrinsece in Natura Divina habentem esse. Igitur *Voluntas* et *Memoria* fœcundæ sub propriis rationibus suis principiandi *alterius* rationis manent in Deo ad *intra*.

Fiet [12] reductio ad tantam *paucitatem* quantum possibile. Possibile vero est ut fiat reductio ad *duas* rationes producendi ; quia omnes rationes in alia coordinatione producendi reducuntur ad aliquod Principium cujus est prima ratio in illa coordinatione. Sed tantum sunt duæ coordinationes producendi, scilicet per modum *Naturæ* et *Voluntatis*.

6. Utrum Principia productiva in Divinis possint reduci ad unum.

Omnis [13] *pluralitas* reducenda est ad *unitatem*, vel ad tantam *paucitatem* quantum est possibile sibi. Ergo multitudo ratio-

(12) Par. 1. d. 2. q. 6. n. 6. (13) Paris. 1. d. 2. q. 6. nn. 6. 8.

num *principiandi* reducitur ad unam rationem principiandi, vel ad tantam paucitatem rationum principiandi quantum possibile est reduci. Sed non potest reduci tantum ad *unam* rationem principiandi in Divinis, quia, ut probatum est, in Divinis manent rationes producendi *Voluntatis* et *Memoriæ*... Vel sic. Duo sunt principia producendi, scilicet *Natura* et *Voluntas*... Nec sunt pauciora istis, quia — *a*) neutrum reducitur ad *alterum*, cum habeant *oppositos* modos principiandi primo ; — *b*) nec utrumque [reducitur] ad *tertium*, quia illud tertium haberet modum principiandi alterius eorum... ; quia omne principium producendi aliquid vel *ex se determinatur* ad unum, et sic principiat per modum *Naturæ*; vel *non necessario determinatur* ad unum, et hic principiat *libere* per modum *Voluntatis*.

Sed contra hoc instatur... quod non reducuntur rationes principiandi ad *duas* primas rationes principiandi, sed tantum ad *unam*, quia omnes Perfectiones in Divinis reducuntur ad Essentiam ut est Fundamentum ; quia, secundum Damascenum, est Pelagus Infinitum omnem perfectionem continens. Sed, sicut aliquid se habet in *entitate*, sic in *actualitate* : et, sicut in *actualitate*, sic in *activitate*. Igitur omnes rationes activitatis, sive Productiones, reducuntur ad rationem Essentiæ Divinæ, ut ad primam rationem producendi.

7. Refellitur opinio in hoc posita quod Essentia Divina, ut unicum Principium, immediate principiet duas Productiones Divinas.

CONCEDO [14] quod Perfectiones sint distinctæ ab Essentia, et posteriores ea ; et sic ad eam reducuntur in entitate. Sed ex hoc

(14) Paris, 1. d. 2. q. 6. n. 10.

non sequitur quod ad eam, ut ad aliquid prius, reducantur in ratione *principiandi* ; quia et in creaturis, si idem sit principium *essendi* et *agendi*, prius est principium *essendi* quam *agendi* ; quia *esse* præcedit *agere*. Igitur illud, ut principium *agendi*, reducitur ad se ipsum, ut principium *essendi*, sicut ad aliquid *prius* secundum rationem. Non tamen sequitur ex hoc quod reducatur ad aliquid *prius* in ratione *agendi*. Sic, in proposito, Essentia Divina dat *esse* et *principiare* ; et ratio *principiandi* reducitur ad *Essentiam* sicut ratio *agendi* ad rationem *essendi*. Sed non sequitur quod *rationes principiandi* quæ sunt *Proprietates*, reducantur ad Essentiam in ratione *principiandi* ; quia, ut dictum est, ILLÆ SUNT PRIMÆ RATIONES PRINCIPIANDI.

[Instatur]. Ista [15] est opinio ad quæstionem quæ ponit quod Essentia, sub ratione *una* omnino *indistincta*, est principium istarum Productionum : quia, sicut *duo limitata* possunt esse principia duorum actuum, ita *idem illimitatum* continens in se virtualiter ipsa plura, potest esse principium proprium eorumdem actuum et sub ratione *una*, nulla existente distinctione in eo, ut *indistinctum* est, sicut patet de Sole respectu multorum generabilium in istis inferioribus. — Et confirmatur ista positio : quia oportet ponere Essentiam Divinam immediate habere Sapientiam et Bonitatem, et esse quodammodo quasi radicem et principium illarum Perfectionum Attributalium, et sine omni distinctione in ipsa Essentia ; alioquin prodeceretur in infinitum. Igitur ita [Essentia] videtur posse poni *immediatum* principium duarum Productionum.

Contra hoc : quia *actio volendi* in nobis non est

(15) Oxon. 1. d. 13. q. unic. n. 11.

formaliter *libera*, sed ipsa *Voluntas* ; quia *actio* illa est quædam Qualitas, et quædam forma naturalis in se, et non aliquid intellectuale habens inclinationem ad opposita. Ita igitur in Divinis ipsa productio Spiritus Sancti, ut ipsa jam *posita est* in *esse*, non videtur formaliter esse *libera* ; sed præcise libertas videtur esse in *principio* hujus productionis, in quantum est hujusmodi. Sed, si *nulla* distinctio præcedat productionem Filii et Spiritus sancti, prima distinctio, quæ est *hujus* Productionis et *illius* est, ut sunt posita in esse ab illo principio. Ergo non est una Productio in Divinis per modum *Intellectus*, sive *Naturæ*, et alia per modum *Libertatis*, quia nullum Principium præcedit quod ex se *aliter* se habeat ad *hanc* productionem quam ad *illam*. Et illæ Productiones, in quibus est distinctio primo, omnino in se *uniformes* sunt in *naturaliter*, ut jam positæ sunt esse. Assumptum de *Volitione*, licet posset multis viris probari, patere tamen potest per hoc quia quidquid generat ipsa Volitio, generat *naturaliter*. Unde *habitus appetitivi*, virtute *actuum appetitûs*, ita generantur naturaliter ex eis, sicut *habitus intellectivi* generantur naturaliter ex *intellectionibus*.

Ad argumenta pro opinione ista nunc ultimo improbata. Cum dicitur : Infinitum ex se omnino *indistinctum* potest esse principium distinctorum, verum est ubi illa distincta non requirunt ex ratione sui distinctionem *priorem* in principiis. Talem autem requirit Productio *libera* et *naturalis*, quia ad illa non potest esse prima distinctio, sed *præexigitur* aliqua distinctio in *principiis*, quæ aliquo modo habent principiare *naturaliter* et *libere* Personas Divinas. Et per hoc patet ad confirmationem illam, quæ adducitur ibi : quod Essentia habet Sapientiam, Bonitatem et omnes alias Perfectiones Attributales

ante omnem considerationem intellectus, et hoc absque omni distinctione præsupposita in Essentia. Verum est, quia illæ Perfectiones Attributales non requirunt oppositum modum *principiandi*, nec distinctionem in *principiis*. Ita enim Essentia naturaliter est Intellectus, sicut est Voluntas. Similiter illa Attributa non sunt proprie *principiata* ab Essentia Divina, licet Essentia Divina concedatur aliquo modo habere rationem perfectionis *radicalis* et *fundamentalis* respectu eorum.

Dicunt : Probatio [16] illa non videre valere quæ adducitur ad ostendendum *dualitatem* in Principiis productivis non posse reduci ad *unitatem*. Nam principiare *necessario* et principiare *contingenter* sunt *oppositi* modi *principiandi* et diversi. Et tamen hæc *dualitas* reducitur ad *unitatem*. Et concedo quod illud unum habet determinate alterum istorum duorum modorum, illum scilicet qui est perfectior et prior. Ita diceretur in proposito quod ad Principium quod est *natura*, (quia illud est prius in ratione principiandi), reducitur *Voluntas*, licet habeat oppositum modum principiandi. — Ad [istud] dico quod, quando duo Principia habent modos *oppositos* principiandi quorum neuter importat aliquam imperfectionem, neuter reducitur ad alterum ut ad prius *naturâ*, licet possit ibi esse aliqua prioritas quasi *originis*. Nunc autem ut neutrum istorum Principiorum includit aliquam imperfectionem, non magis in quantum *productivum* quam in quantum *operativum*. Nec ergo unum ad alterum reducetur ut ad prius naturâ, nec ambo ad tertium propter idem, quia neutrum est imperfectum ; et etiam quia illud tertium esset principium

(16) Ox. 1. d. 2. q. 7. nn. 20 et 23.

secundum rationem alterius istorum, quia inter ista non est medium in principiando. Et ita, si ambo reducerentur ad tertium, unum reduceretur ad aliud et idem ad seipsum.

8. Ostenditur quod Productiones in Divinis sunt tantum duæ.

SECUNDUM probatur : quod sint tantum *duæ* Productiones in Divinis. Dico [17] nunc ad quæstionem quod tantum sunt ibi *duæ Productiones distinctæ* secundum rationes *formales* Productionum. Et hoc, quia sunt tantum *duo Principia productiva* habentia formales rationes producendi distinctas. Quod probo sic. OMNIS PLURALITAS REDUCITUR AD UNITATEM, VEL AD PAUCITATEM TANTAM AD QUANTAM REDUCI POTEST. Ergo *pluralitas* Principiorum activorum, vel productivorum, reducetur ad *unitatem*, vel ad tantam *paucitatem* ad quantam potest reduci. Sed non potest reduci ad aliquod Principium *unum* productivum *aliud* ab istis. Probatio : quia Principia productiva, quæ sunt *Natura* et *Voluntas*, habent oppositos modos principiandi, quia alterum inclinatur ex se ad agendum *naturaliter*, alterum *libere*, et in potestate sua habet producere, ita quod ad hoc ex se *naturaliter* non inclinatur. Si autem reduceretur ad aliquod *unum* Principium productivum, illud haberet determinate alterum modum principiandi alterius ex se *determinate*, et tunc per modum *Naturæ*, vel non ex se *determinate*, sed *libere*, et ita per modum *Voluntatis*. Ergo non possunt reduci ad aliquod Principium quasi tertium ab istis, quod scilicet in producendo neutrius istorum habeat rationem. Nec

(17) Oxon. 1. d. 2. q. 7. nn. 18 et 19.

unum istorum reducitur ad *alterum* ; quia tunc alterum secundum totum genus suum esset imperfectum. Quod falsum est, quia, cum ex eadem perfectione conveniat utrique esse Principium operativum et productivum, et neutrum sit ex se imperfectum in quantum est *operativum* (quia tunc non esset formaliter in Deo), ergo nec in quantum est *productivum* est imperfectum. Ergo non possunt reduci ad *paucitatem* minorem quam ad *dualitatem* Principii, scilicet productivi per modum *Naturæ*, et principii productivi per modum *voluntatis*.

Hæc autem *duo* Principia secundum rationes suas principiandi debent poni in Primo, quia in Ipso est omnis ratio Principii quod non reducitur ad aliud principium prius. Igitur sunt tantum *duo* Principia productiva alterius rationis in Primo Productivo. Hæc autem sunt productiva *ad intra*. Probatio. Memoria perfecta est productiva ad intra per modum Naturæ ex solutione præcedente, quia Intellectus perfectus, sicut, in quantum est potentia *operativa*, natus est *intelligere* objectum quantum est ipsum noscibile, ita, in quantum est potentia *productiva* Notitiæ Genitæ, natus est esse principium tantæ Notitiæ quanta potest esse Objecti. Intellectus autem in Primo, etiam ut est Principium *productivum*, est simpliciter perfectus.

Hoc etiam Objectum primum *Intellectus* est Infinitum intelligibile. Ergo Intellectus, ut est Principium *productivum*, natus est esse Principium producendi Notitiam Infinitam.

Similiter arguitur de *Voluntate* respectu Amoris Objecti Infiniti.

Ulterius sequitur : si non sunt ibi nisi *duo principia* productiva *alterius* rationis, ergo tantum sunt *duæ productiones* numero. Probatio. Quia utrumque Principium productivum habet Productionem sibi

adæquatam et *coæternam*, ergo, stante illa, non potest habere aliam.

9. Utrum in Deo possint esse plures Productiones intrinsecæ ejusdem rationis.

Dicunt [18] omnes quod non. — *a*) Sed aliqui talem rationem ponunt. Quando fœcunditas *unius* rationis totaliter est exhausta in aliquo Principio productivo per *unam* productionem, non se extendit ad *aliam*, nec ad actum alium *ejusdem* rationis. Sed sic est de qualibet Productione in Divinis ad *intra*. Ibi enim fœcunditas Principii productivi *unius* rationis per Productionem unam Infinitam est totaliter exhausta. — Sed hæc ratio non multum valet; quia omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferunt. Illud autem vocabulum *exhauriri* transfertur a corporalibus, ubi dicitur aliquid *exhauriri* quando extrahitur ab alio et non manet in illo, sicut aqua, quando extrahitur de puteo, dicitur *exhauriri*. Sic autem non potest intelligi in Divinis quod fœcunditas Principii productivi est exhausta, ita quod non manet, quia extracta est per Productionem. Igitur, si secundum aliquam similitudinem dicatur quod fœcunditas Principii exhauriatur per Productionem aliquam, hoc erit quia non manet respectu *alterius* actus productivi. Sed tunc nihil concludit, quia sic conclusio petitur in præmissa.

— *b*) Alia vero ratio pro prædicta conclusione assignatur talis. Productio habens Terminum *adæquatum* et semper *stans*, non compatitur secum aliam *ejusdem* rationis. Sed hujusmodi est quælibet Productio in Divinis ad *intra*. — Sed nec ista ratio movet ; quia Majorem intelligunt: — *a*) aut de adæ-

(18) Par. 1. d. 2. q. 7. nn. 2 et 4.

quatione *extensiva*, — *b*) aut *intensiva*. — *a*) Si primo modo, tunc petitur principium in Minori, scilicet : quod Productio quælibet Divina sit ad *tot* extensa per adæquationem quantum potest *extendi*. — *b*) Si secundo modo, tunc Propositio ista non est plana, quia quod Principium Productionis habens Terminum adæquatum non possit in aliam *ejusdem* rationis, hoc non est secundum rationem dictam nisi quia illa Productio semper stat respectu Termini adæquati. Si igitur illa Productio, per impossibile, cessaret, posset in aliam Productionem *ejusdem* rationis; et, per consequens, quantum est ex se, potest in *aliam* Productionem. Et tunc arguitur : Principium productivum habens *unam* Productionem, si, quantum est ex se, potest in aliam *ejusdem* rationis, necessario exit in actum respectu *alterius* Productionis si illa alia sit ita necessaria sicut ista in quam ponitur exire ; quia non est major ratio quare exit in *unam* quam in *alia*. Sed, secundum prædictam responsionem, Principium productivum in Divinis, quantum est ex se, potest in aliam Productionem ab illa in quam exit, ut probatum est. Et si, in quantum est ex se, potest in *aliam* Productionem, illa alia erit ita necessaria sicut [illa] in quam exit. Ergo, vel in *neutram*, vel in *utramque* Productionem *ejusdem* rationis necessario exit... Unde nec adæquatio *intensiva*, nec *extensiva*, nec etiam *permanentia* æterna alicujus adæquationis, nec fœcunditas Principii exhausta concludit quod in Divinis non possunt esse plures Productiones *ejusdem* rationis, quia non solum debet concludi quod, stante *una* Productione, non possit in *aliam* ; sed debet concludi quod, quocumque posito, vel remoto, non posset in *aliam*, ita quod, si hoc non esset, non posset in *aliam* Productionem.

— *c*) Ideo dico quod in Divinis est tantum *una* Productio numero *unius* rationis, sic : quod, si ponatur, per impossibile, vel per incompossibile, quod hæc Productio non esset, non posset in *aliam* idem Principium productivum. Et hujus ratio est : quia, QUIDQUID EST DIVINIS, EST DE SE HOC. Et ideo nihil in Divinis *unius* rationis potest *plurificari.*

Arguitur ergo sic. Quidquid est de se *hoc*, impossibile est quod *plurificetur*. Major est evidens; quia, quod non potest ab alio determinari, vel est de se unum, vel est de se in infinitis. Sed, quidquid est in Divinis *unius* rationis est de se *hoc*. Ergo nihil *unius* rationis in Divinis potest plurificari. Sed Productio Divina quæ est *unius* Principii formalis, est *unius* rationis. Igitur talis Productio non potest plurificari in Divinis. Igitur in Divinis tantum est una Productio secundum numerum *unius* rationis.

Minor, [seu quod] quidquid est in Divinis *unius* rationis est de se *hoc*, probatur sic; quia, si aliquid in Divinis non sit de se *hoc*, sed potest esse in pluribus, non determinat sibi certum numerum in quo sit. Sed unum ratione quod est distinguibile in plura, non determinat sibi certum numerum in quo sit. Igitur aliquid in Divinis de se non determinatur in quo sit secundum numerum; igitur, nisi aliunde determinetur, est in infinitis. Oportet igitur aliquod ponere quo determinetur ad plura *unius* rationis. Et de illo quærendum est. — *a*) Aut est aliquid *unius* rationis; — *b*) aut *alterius* et *alterius* rationis. — *a*) Si primo modo : aut illud est plurificabile, aut non. Si non, eadem ratione standum est in primo, et habetur propositum : QUOD NIHIL UNIUS RATIONIS IN DIVINIS EST PLURIFICABILE. Si autem est plurificabile,

igitur non determinat sibi in *quot* sit secundum numerum ; et ita erit in Infinitis nisi determinetur, vel procedetur in infinitum. — *b)* Oportet igitur dicere quod determinetur ad plura *unius* rei per alia *alterius* rationis. Et tunc quæro de uno illorum : aut est de se *hoc*, aut non. Si non, igitur non determinat sibi pluralitatem certam habere, et procedatur sicut prius. Si est de se *hoc*, pari ratione esset standum in primo. Sic ergo dico quod causa, vel ratio quare in Divinis non possunt esse *plures* Productiones *unius* rationis, est quia QUÆLIBET PRODUCTIO DIVINA est DE SE HÆC, SICUT ET ALIA OMNIA QUÆ SUNT IN DIVINIS.

Ideo [19] dico quod in Divinis est tantum *una* Productio numero *unius* rationis... [et] quod [20] tantum sunt *duæ* Productiones in Divinis *alterius* rationis et, secundum suas rationes formales, distinctæ.

Ad [21] quæstionem [igitur] de numero Productionum patet veritas quia sunt tantum *duæ* Productiones.

10. Quibus rationibus Productiones duæ distinguuntur in Divinis ita quod una sit Generatio et altera Productio sit Spiratio.

SPIRITUS Sancti [22] *Processio* non est *Generatio*. Circa cujus veritatem ostendendam : — *a)* primo, videnda est distinctio Generationis a Processione ; — *b)* secundo, si distinctio eorum possit reduci ad aliquam causam priorem.

(19) Par. 1. d. 2. q. 7. n. 4. (20) Par. 1. d. 2. q. 6. d. 5.

(21) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 13.

(22) Par. 1. d. 13. q. Unic. n. 6.
— *a)* Opinio una ponit quod *distinguuntur* per Terminos, scilicet per Personas ; quia motus distinguitur per terminos. — Contra. Productiones istæ *distinguunt* formaliter Personas,

— *a*) Quantum ad primum, dico... quod Productiones formaliter *se ipsis distinguuntur.* Generatio enim formaliter *se ipsa* est generatio, et Spiratio *se ipsa* formaliter spiratio. Et *ex rationibus formalibus* eorum impossibile est Generationem esse Spirationem, circumscripto per impossibile quocumque alio, ita quod non oportet quærere quibus distinguuntur, quia tota ratio formalis unius est non eadem toti rationi formali alterius. Hoc apparet

---

quoniam unumquodque *eo* quo *constituitur,* ab omni non tali *distinguitur.* Ideo, Filius distinguitur a Spiritu Sancto per *generationem passivam,* et per *generationem activam* [distinguitur] Pater, et non per *spirationem activam,* quæ est eis constitutis quasi adventitia. Igitur, si Productiones e contra *distinguuntur* per Personas, erit circulus.

— *b*) Alia opinio ponit ipsas distingui quia una est a *duabus* Personis, et alia ab *una.* — Contra, hoc non sufficit, quia, si idem sit formale principium productivum, licet ponatur in diversis Suppositis, non propter hoc variatur productio. Item, contra utramque opinionem, prima Distinguentia oportet esse primo Diversa, aliter non primo distinguerent ; non autem sic distinguuntur nec Termini, nec Personæ, a quibus sunt istæ productiones.

— *c*) Tertia opinio ponit quod distinguuntur quia una stat cum alia, et cum suo opposito ; alia vero non stat cum opposito, sed sibi repugnat. — Contra, nihil alicui repugnat, nisi quia ipsum est ipsum. Propter aliquod enim affirmativum repugnat alteri quia negativa est vera propter affirmationem ; igitur oportet aliam causam priorem dare quam repugnantiam, vel non stare simul.

— *d*) Opinio quarta ponit quod distinguuntur quia una est ab alia. Hoc tamen non est *originaliter,* sed quia una est prima alteri. Et sic una est alia *præsuppositive,* et propter talem *ordinem* distinguuntur. Contra, ordo nunquam potest esse prima ratio distinguendi. EST ENIM ORDO DISTINCTORUM, ET PRÆSUPPONIT DISTINCTIONEM HUJUS AB HOC ; igitur, etc, Item, ordo convenit generationi respectu processionis ex alia causa priori ; igitur illa erit potius causa distinguendi.

Contra omnes istas quatuor opiniones arguo. Ista distinctio Generationis a Processione est vera et præcisa. Sed nulla prædictarum opinionum assignat causam præcisam quare præcise istæ Processiones distinguuntur, et non plures. Imo per illas opiniones dicetur quod quarta Persona distinguitur a tribus, et quinta a quatuor, et sic in infinitum. (Paris. 1. d. 13. q. Unic. nn. 2-4.)

per Augustinum.[23] [qui] dicit : *Sic enim videbis quid distet nativitas Verbi a processione Doni*. Et paulo post : *Voluntatem de cogitatione procedere, non tamen esse cognitionis imaginem*, etc... Quære totum ubi vult, ex *Processionum* distinctione, concludere distinctionem *Personarum* procedentium. Similiter[24] : *Cur Spiritus Sanctus non sit Filius, cum tamen a Patre exeat?* Et solvit dicens : *Exit enim, non quomodo natus, sed quomodo datus*. Solvit ergo ibi quæstionem de distinctione Personarum per *distinctas* earum *emanationes*.

Objicitur quod *emanationes* non sunt *a se* ; ergo non distinguuntur *a se*. Consequentia probatur, quia a quo aliquid habet entitatem, ab illo habet unitatem[25], quia dicuntur ad convertentiam *ens* et *unum*. — Respondeo : Differentiæ specificæ non sunt *effective*, et tamen sunt *se ipsis* primo distinctæ formaliter. Ab eo tamen sunt distinctæ *effective* a quo habent esse *effective*. Distingui autem *primo formaliter* non est *distingui* per aliquod inclusum in *uno* aliquo et in aliquo *convenire*, sed [est] *se toto* formaliter distingui, etiamsi per impossibile omne aliud a ratione sua circumscribatur. Ita dico quod, si Differentiæ ultimæ oppositæ essent, *se totis* distinguerentur, et *se totis* essent primo diversæ formaliter. Ita dico, in proposito, quod si, per impossibile, istæ Personæ distinctæ, vel Productiones, possent esse *imprincipiatæ, se totis* essent formaliter distinctæ, ita quod *nihil* formaliter inclusum in *una* esset formaliter inclusum in *altera*. Et tamen, sicut *principiata* sunt, ita principiative, seu originative, distinguuntur a suis *principiis*. *Intel-*

(23) Ox. 1. d. 13. q. Unic. nn. 18 et 19. — 15. De Trinit. c. 27.
(24) 5. De Trinit. cap. 9. et 14. (25) 4. Metaph.

lectu scilicet et *Voluntate*, quæ non tantum distinguuntur ratione, sed Intellectus *formaliter* non est Voluntas ex *natura rei*. Et cum Infinitas addita alicui non variet *rationem* ejus *formalem*, Intellectus Infinitus non est *formaliter* Voluntas Infinita. Et, licet non necesse sit Distinctionem illam *formalem* reducere ad aliam, in quantum est *formalis*, tamen quod est formale in principiatis, reducitur ad istam *distinctionem* Principiorum. [Brevius] : *Formæ* [26] hîc in inferioribus *distinguunt* constituta, et ipsæ formæ primo distinguuntur *seipsis* et non per aliquam *aliam* formam ulteriorem. Cum igitur Personæ [Divinæ] *distinguantur* per istas *emanationes*, oportet istas Emanationes *seipsis* formaliter distingui.

— *b*) Ex hoc descendo ad secundum, videlicet : si Distinctio ipsarum Emanationum reducatur ad aliquid prius... Ideo dico quod Distinctio istarum Emanationum reducitur ad aliqua *distincta priora*, quorum Distinctio sit ratio Distinctionis istarum *activa*, seu *effectiva*, non *formalis*. Nec tamen reducuntur ad *unum* Principium re et ratione, quia impossibile est Productiones *diversarum* rationum reduci ad *unum* principium re et ratione. Reducuntur ergo ad duo Principia, ut ad Memoriam perfectam et Voluntatem perfectam, ita quod Essentia Divina, ut in Intellectu et Voluntate, est Principium istarum Emanationum, et non Essentia *secundum se*.

Ad rationem [igitur] : Utrum *Processio* Spiritus Sancti sit *Generatio ?* dicendum quod omnia sunt *eadem* in Divinis ubi non obviat Oppositio relativa vel *stricte* accepta, vel *disparata*, quæ includunt

(26) Par. 1. d. 13. q. Unic. nn. 6-9.

incompossibilitatem. Et tales Relationes sunt Generatio et Spiratio.

11. Quæ sint, sive in Generatione, sive in Spiratione. distinguenda tum ex parte Producentis, tum ex parte Termini producti.

ISTÆ [27] Productiones, [scilicet Generatio et Spiratio], distinguuntur quia altera est per modum Naturæ, altera per modum Voluntatis. Hæc autem Distinctio Productionum non tantum est a Suppositis producentibus, nec quia una stat cum aliqua et altera non stat cum illa ; sed sumitur ex Distinctione Principiorum *productivorum* qua habent *oppositos* modos principiandi.

In Producente [28] [enim] est distinguere — *a*) Rationem *producendi* et — *b*) Ipsum per se *producens*. Ratio *producendi* est Forma tantum ; Ratio *producentis*, respiciendo ipsum Producens, est Totum... In Producto [etiam] oportet distinguere — *a*) Terminum primum et — *b*) Terminum *formalem*. Terminus *primus* est Totum [29] *compositum* ; sed Terminus *formalis* est *forma tantum*. Et uterque per se est Terminus generationis quæ est via in Naturam. Et Forma et Finis generationis coincidunt.

12. Quod Generatio et Spiratio, quæ sunt Productivæ et Filii et Spiritus Sancti, non sunt Productiones Divinæ Essentiæ; sed quod sunt Essentiæ communicationes.

SI IGITUR arguitur : « Essentia est *communicata*, igitur *producta* », dico quod non sequitur ; quia *productum* dicit Terminum *primum*, compositum ex Relatione et Essentia, si-

(27) Ox. 1. d. 13. q. Unic. n. 5.
(28) Par. 1. d. 5. q. 1. n. 9.
(29) 7. Metaph. text. com. 26. — 2. Phys. cap. 6.

cut ibi est compositio quantum ad modum concipiendi nostrum. Sed *communicatum* dicit Terminum *formalem* tantum ; ideo Essentia potest *communicari*, non autem *produci*. Unde *produci* dicit Relationem *realem* ; sed *communicari* [dicit] Relationem *rationis*. [Instas] [30] per rationem. Essentia communicatur... Patet per Augustinum : *Essentiam præstat Filio sine initio Generatio*. Ergo [Essentia] *producitur*. Probatio consequentiæ ; quia *communicare* et *communicari* sunt relative opposita et non dicunt nisi Relationes *originis*. Non enim dicunt Relationes *communes* ; patet. Igitur dicunt Relationes *originis* oppositas. Igitur [*communicare* et *communicari* dicunt] idem quod *producere* et *produci*. — Ad rationem illam de *communicare*, dico quod *Productio* habet *productum* pro Termino suo *primo*. Et dico hic *primum* Terminum *adæquatum*. Et hoc modo dicit Philosophus quod Compositum *primo* generatur, quia [Compositum] est quod *primo* habet esse per Productionem, hoc est : *adæquate*. In Composito tamen *forma* est *formalis* Terminus generationis, non autem Terminus *per accidens* [31]. [Philosophus] probat *formam* esse Naturam per hoc quod Generatio est *naturalis*, quia est via in Naturam. Est autem via in *formam*. Ergo, etc. Quæ ratio nulla esset, si *forma* esset tantum Terminus *per accidens* generationis. Et in eodem [libro] etiam vult quod *forma* et *finis* coincidunt in idem ; quod non est verum de fine Geniti, sed Generationis. Ergo Terminus *formalis* generationis vere est ipsa *forma*. Ipsum igitur Generans unam habet habitudinem ad *primum* Terminum, qui dicitur

(30) Ox. 1. d. 5. q. 1. n. 2. et n. 9.

(31) Ut apparet per Philosophum. 2 Phys. text. 14 et 70.

Productus, sive Genitus, et aliam habitudinem habet ad *formalem* Terminum. Et in creaturis utraque Habitudo est *realis*, quia utraque Habitudo habet Terminos realiter distinctos, et *realis* dependentia est utriusque Producti ad ipsum Producens. In proposito autem, [seu in Divinis], Producens ad primum Productum habet Relationem *realem*, quia Distinctionem *realem* et *realem* Originem ; ad Terminum autem *formalem* in Producto non habet Relationem *realem*, quia non Distinctionem *realem* sine qua non est Relatio realis. Producere igitur in Divinis dicit Relationem *realem*. Communicare autem dicit Relationem *originis* et quasi *rationis* concomitantem illam realem. Cum igitur dicitur quod istæ sunt Relationes oppositæ, scilicet *communicare* et *communicari*, dico quod sunt Relationes *rationis* oppositæ secundum proprias rationes suas, licet necessario concomitentur aliquas Relationes reales oppositas, scilicet *producere* et *produci* ; sed istæ Relationes et illæ non sunt eorumdem relatorum formaliter.

[Dices : *communicari* idem esse quod *produci*], quia, [32] si sint aliqua duo *correlativa*, si unum Extremum unius sit idem uni Extremo alterius, et reliquum [Extremum erit idem] reliquo. Exemplum. Si A et B essent duo correlativa et C et D correlativa ; si A et C sint idem, B et D erunt idem. Probatio : quia alioquin diceretur idem ad plura correlativa, sicut A, quod *idem* est quod ipsum C, diceretur correlative ad B et D, quæ per te sunt *diversa*. Hæc est una combinatio Relativorum : *producens* et *productum*. Et hæc est alia : *communicans* et *communicatum*. Sed *communicans* et *producens* idem

(32) Ox. I. d. 5. q. 1. n. 2.

sunt. Ergo et Extrema eis correspondentia, [scilicet *communicatum* et *productum*], sunt eadem. — Dico[33] quod nullum Extremum unius correlationis est *idem formaliter* cum Extremo alterius correlationis. *Communicans* enim et *producens*, licet concurrant in eodem Supposito, quia Natura non dicitur proprie *communicans* se, sicut dicitur *communicata*, tamen *communicans* non dicit formaliter eamdem Relationem quam dicit *producens*, ut producens. *Communicari* autem et *produci* nec eamdem dicunt Relationem, nec idem primo denominant.

13. Quod omne Infinitum intensive, quia in summum est Perfectio simpliciter, est summe communicabile.

RATIO [34] principalis de *communicabilitate* sic formatur. Omnis Perfectio simpliciter est *communicabilis* ; omne Infinitum *intensive* est Perfectio simpliciter.... quia nihil potest esse magis perfectum quam quod sit Infinitum *intensive*. Ergo. — Ubi[35] sciendum quod *communicabile* dicitur aliquid — *a*) vel per Identitatem, ita quod illud cui communicatur sit *ipsum* : — *b*) vel per Informationem, ita quod illud cui communicatur sit *ipso*, non *ipsum*. Primo modo Universale communicatur Singulari ; et secundo modo Forma [communicatur] Materiæ. NATURA IGITUR QUÆCUMQUE, ET QUANTUM EST EX SE ET DE RATIONE NATURÆ, EST COMMUNICABILIS UTROQUE MODO, videlicet pluribus Suppositis quorum quodlibet sit *ipsum*, et etiam ut *quo* tanquam Forma qua Singulare, vel Suppositum, sit *ens* quidditative, vel habens Natu-

(33) Ox. 1. d. 5. q. 1. n. 9. (34) Quodl. 5. n. 13.
(35) Ox. 1. d. 2. q. 7. nn. 38 et 39.

ram. SUPPOSITUM AUTEM EST INCOMMUNICABILE DUPLICI INCOMMUNICABILITATE SIBI OPPOSITA. Ex his declaratur propositum.

Et primo sic. Natura quæcumque est *communicabilis* pluribus per Identitatem : igitur Natura Divina est *communicabilis*. Hoc arguitur sic. Natura Divina et *quidquid* inest Naturæ, ut natura est, est Perfectio simpliciter. Omnis Perfectio simpliciter est *communicabilis* pluribus.... quia, [36] secundum quod colligitur ex intentione [37] Anselmi, Perfectio simpliciter est quæ, in quolibet habente ipsam, melius est ipsam habere, quam non ipsam habere. Hæc autem regula indiget duplici expositione. Non enim intelligitur sic « melius est ipsum quam sua nega-

(36) Quodl. 5. nn. 13 et 14.

(37) Monolog. c. 15.

— Quod sic intelligitur : quod Perfectio simpliciter est melius quocumque sibi incompossibili in quolibet Supposito *absolute* considerato, hoc est : non *determinando* in qua natura sit illud subsistens. Sed, si Natura Divina determinaret se ad subsistentiam incommunicabilem, ipsa in nullo esset melior quocumque sibi incompossibili, nisi in illa subsistentia ad quam se determinaret, quia cuilibet alii subsistentiæ esset incompossibilis : igitur non esset Perfectio simpliciter. — Item Perfectio simpliciter est, quantum est ex se, quolibet sibi incompossibili melior cuilibet Supposito *absolute* sumpto secundum rationem Suppositi. Natura Divina non est sic melior ex hypothesi : [quia] ipsa ex se determinat sibi unicam subsistentiam. Igitur — *a*) ipsa in se est incommunicabilis cuilibet alteri Subsistentiæ etiam præcise acceptæ, ut est subsistentia altera, non considerando scilicet quod sit in altera natura et ultra. Igitur — *b*) ipsa ex se non est melior alteri ut est altera subsistentia. Probatur — *a*) prima consequentia ; quia, sicut ex se determinat sibi unicum, ita repugnat sibi quodlibet alterum incompossibile illi : ex hypothesi, Natura Divina determinat sic non tantum subsistentiam qua sit in una natura, quia cum hoc staret Trinitas, sed subsistentiam hanc unicam, et ut hanc in ratione subsistentiæ, non concernendo tantum, quia in hac natura. — *b*) Secunda consequentia probatur ; quia, sicut est incompossibile huic, ita non est melius huic quam quodcumque sibi incompossibile. (Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 39.)

tio contradictorie opposita », quia sic quodlibet *positivum* esset Perfectio simpliciter, quia quodlibet *positivum* est simpliciter melius sua negatione contradictorie opposita ; sed intelligitur ibi « non ipsum » pro « quocumque sibi *incompossibili* etiam *positive* », ut sit sensus : Perfectio simpliciter est in quolibet melior quocumque sibi incompossibili. Secundo intelligitur « in quocumque » non pro quacumque *Natura*, sed pro quocumque *Supposito*, non intelligendo ut est *talis* naturæ, vel *talis*, sed *absolute* accepto, ut est tale Suppositum, præscindendo rationem Naturæ, cujus est Suppositum. Est ergo intellectus propositionis iste : Perfectio simpliciter est talis, quæ (in quocumque Supposito absolute considerato secundum rationem Suppositi, non determinando Naturam, in qua, vel cujus sit Suppositum) melius est ipsum quam non ipsum, hoc est : quam quodcumque *incompossibile* ipsi. Ex hoc sequitur propositum : quod nulla Perfectio simpliciter sit formaliter *incommunicabilis*. Probatio consequentiæ ; quia quod est formaliter *incommunicabile*, est formaliter *incompossibile* cuilibet alteri, considerando etiam illud sub ratione Suppositi, non includendo Naturam cujus est illud. Probatur : quia quod repugnat alicui, cum, ut sibi repugnat, destruat ipsum, sic non est melius ipsum quam non tale : quod autem est de se *incommunicabile* repugnat cuilibet, etiam sub ratione Suppositi. Ergo... quod est de se incommunicabile... non est melius illi, etiam ut consideratur sub ratione Suppositi, quam non ipsum. Habemus ergo... quod nulla Perfectio simpliciter est formaliter *incommunicabilis*... Omne [autem] Infinitum intensive est Perfectio simpliciter. Ergo [est] *communicabile*.

14. Quod Infinitas est ratio communicabilitatis sive Essentiæ Divinæ, sive Perfectionum essentialium in Divinis absque suî Divisione.

Hoc [38] etiam arguitur sic : Natura Divina, et quidquid inest Naturæ, ut natura est, est Perfectio simpliciter. Omnis [autem] Perfectio simpliciter est *communicabilis* pluribus... Igitur Natura Divina est *communicabilis*. Hoc patet ex quæstione præposita. Non est autem *Divisibilis*, ex quæstione de [39] Unitate Dei. Igitur *communicabilis* est sine *divisione*... Hoc [40] propositum declaratur ex Infinitate, quæ est conditio Naturæ Divinæ. Et hoc sic.

Forma quæ est *aliquo* modo *illimitata* in perficiendo materiam sine suî *distinctione* et *extensione* qualicumque, potest perficere plures partes materiæ. Exemplum. Anima intellectiva, quæ non est *limitata* ad perficiendum hanc partem corporis organici, sine suî *divisione* et *extensione* qualicumque, vel per se, vel per accidens, potest perficere aliam partem corporis organici. Ista enim proprietas, videlicet quod Forma non *distinguatur* et tamen *perficiat plures* partes corporis, vel materiæ, non competit animæ ratione *imperfectionis*, quia ipsa ponitur forma *perfectissima* inter omnes formas natu-

(38) Ox. 1. d. 2. q. 7. nn. 39 et 38.

(39) Cf. Præparat. Phil. l. 7. n. 25.

(40) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 40.
— Hoc etiam arguitur ex parte rationis Suppositi. Quia enim Suppositum de ratione suî est incommunicabile simpliciter, et ideo ratio Suppositi non est Perfectio simpliciter, modo prædicato. Non oportet illam rationem includere quamlibet rationem *entis* per Identitatem et ita potest stare alia ratio distincta Suppositi. Si autem possunt stare duæ rationes distinctæ Suppositi, igitur et duo Supposita distincta etiam sine *divisione* Naturæ. Ergo, etc. (Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 39.)

rales. Omnes autem aliæ *imperfectiores* carent isto gradu in *perficiendum* ; nec perficiunt plures partes materiæ sine extensione per accidens. Ex hoc arguo sic. Si talis *unitas* sit cum *pluralitate*, et non ex *imperfectione* illius quod est unum, igitur, subtracto omni eo quod est *imperfectionis* ex utraque parte, potest stare perfecta Unitas cum Pluralitate. Sed quod anima perficiat materiam, hoc est *imperfectionis* in ea ; quod etiam illa plura perfecta sint partes ejusdem totius, hoc etiam est *imperfectionis*. Si igitur tollatur — *a*) ab anima hoc quod est *perficere materiam*, et — *b*) a *pluribus illis distinctis*, hoc quod est *esse partes unius Totius*, remanebit Forma habens perfectam Unitatem, sed non informans materiam, sed dans totale *esse*, et hoc Pluribus distinctis quæ non erunt *partes* unius Totius, sed erunt per se Subsistentes ; et tunc erit una Natura dans totale esse pluribus Suppositis distinctis. Ergo Essentia Divina quæ est penitus *illimitata*, a qua aufertur quidquid est *imperfectionis*, potest dare totale esse *pluribus* Suppositis distinctis.

Generatio, [41] [sicut et Spiratio], includit communicationem Essentiæ, quæ fit per ipsam Essentiam, vel per naturam Personæ ad Personam. Ista [igitur] communicatio præsuppositive includit Infinitatem Essentiæ, quia ipsa non posset sic *communicari* [sine suî divisione] pluribus Suppositis nisi esset Infinita. Et ideo Generatio est incomprehensibilis quantum ad *præsuppositum*, scilicet communicationem Essentiæ, quæ requirit *Esse* Infinitum. Ambrosius : *Mihi impossibile est Generationis scire secretum ; mens deficit, vox silet, non mea tantum sed Angelorum ; et supra Cherubin et Seraphim, et supra omnem sensum est.*

(41) Quodl. 5. n. 21. — Ambros. De fide, ad Gratianum.

15. Quod Infinitas, tum Intellectus, tum Voluntatis, ponit utrumque sufficiens Principium communicationis Essentiæ Infinitæ in Divinis.

In Producente est distinguere [42] : — *a*) Rationem *producendi* et — *b*) Ipsum per se *producens*. Ratio *producentis*, respiciendo ipsum Producens, est Totum ; ratio *producendi* est Forma tantum. — Ex [43] hoc arguitur sic : In omni genere Principii *productivi* non includentis imperfectionem, possibile est stare ad aliquod primum simpliciter perfectum. Sed Intellectus est tale principium. Et Voluntas similiter. Ergo in isto genere potest stari ad aliquod simpliciter perfectum.

Principia [44] *productiva*, ex quo de se non dicunt imperfectionem, reducuntur ad aliud *unum* perfectum, vel ad *aliqua* perfecta in tanta *paucitate* ad quantam reduci possunt. Non possunt autem omnia reduci ad *unicum* Principium productivum, vel activum, quia illud *unicum* haberet modum *determinatum* agendi alterius istorum, scilicet Naturæ, vel Voluntatis; quia inter modos istos producendi non est aliquis modus *medius*. Igitur non possunt hîc reduci ad majorem *paucitatem* quam ad *dualitatem*, scilicet Principii productivi per modum Naturæ et per modum Voluntatis. Et, cum illa, ad quæ, tanquam ad perfecta, stat tota reductio Principiorum, sint *simpliciter perfecta*, ambo ista Principia sub *ratione propria* sua ponentur in Deo, ut est Primum Producens.

Et ex his ultra probo conclusionem principalem. In quocumque est Principium aliquod quod ex ratione sua est Principium *productivum*, illud erit in

(42) Par. 1. d. 5. q. 1. n. 9. (43) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 5.
(44) Ox. 1. d. 10. q. Unic. n. 2.

eo Principium producendi, si est in eo sine *imperfectione*, et [sic] non intelligatur *præhabere* aliquod productum sibi *simpliciter adæquatum*. Ita [45] est in proposito quod... [in Divinis] Intellectus est Principium *productivum* sufficiens quia Infinitum.

Dico [46] [etiam] quod Voluntas potest esse Principium communicandi Naturam ; et non Voluntas, ut *communiter* sumpta ad creatam et increatam, sed Voluntas unde Infinita est. Est enim Infinitas proprius modus Voluntatis Divinæ, sicut et cujuscumque alterius Perfectionis essentialis. Hoc patet. — Universaliter [47] enim omnis potentia ex se productiva alicujus receptibilis in aliquo, in quolibet receptivo proportionato et approximato, producit, vel potest producere illud *producibile*. Quod si *Producibile* non sit natum in aliquo recipi, Potentia productiva producit illud et non *in aliquo*, sed *per se subsistens*, si tamen sit Potentia productiva sufficiens ad producendum nullo alio præsupposito. Ita est in proposito quod Pater habet Notitiam genitam non agendo, id est, non *producendo* aliquid in se, nec *faciendo*, id est, *producendo* aliquid distinctum essentialiter *extra se* ; sed quia productum in nullo natum est recipi, et Intellectus est Principium productivum sufficiens, quia Infinitum ; ideo producit Notitiam genitam in se Subsistentem, quæ est Persona.

Hoc [48] patet [etiam] quia Voluntas est principium Amoris sibi adæquati ; hoc est : *tanti* Amoris quanto ipsa nata est amare Objectum. Nata est

(45) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 5.

(46) Ox. 1. d. 10. q. Unic. n. 8.

(47) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 5.

(48) Ox. 1. d. 10. q. Unic. n. 8.

autem amare Objectum Infinitum Infinito amore. Igitur et est *productiva* Infiniti Amoris. Quidquid est Infinitum formaliter, est Essentia Divina. Ergo ipsa Voluntas est principium *communicandi* Essentiam Divinam Amori *producto*.

Sed [49] contra hanc rationem objicitur *primo* quod ratio Infinitatis non sit Principium quo [Intellectus et] Voluntas communicat Essentiam, sicut videtur ista ratio procedere; quoniam *formale* Principium producendi est *determinatum* et non convenit *diversis* productivis. Infinitas vero est ejusdem rationis in Intellectu Divino et Voluntate. Igitur Infinitas non potest esse formalis ratio Voluntati, [vel Intellectui], ad communicandum Essentiam. Non igitur quia Voluntas est Infinita habens Objectum diligibile Infinitum, ideo potest producere Amorem Infinitum. — Ad [hoc] dicendum quod Infinitas non est *formale* Principium alicujus, sive *formalis* ratio producendi; quia non dicit talem Passionem, nec *modum* Passionis quæ est *extra* formalem rationem ejus cujus est. Non enim dicit nisi *modum intrinsecum* Quantitatis virtualis, cujus est, ut patet per oppositum de finito. Si quæratur quanta est ista albedo, non quæritur nisi certus *gradus* albedinis, et non alia passio *extra* rationem albedinis. Ideo Infinitas Voluntatis Divinæ non est *formalis ratio* producendi, sed solum *modus* quo producit; unde Voluntas Divina sub tali *modo* producendi est Principium *communicandi*. Item *secundo* sic. Quod est repugnans alicui secundum rationem suam *absolutam*, non convenit sibi, etsi sit Infinitum. Exemplum. Quia repugnat albedini secundum se congregare, ideo, licet esset

(49) Par. 1. d. 10. q. 1. nn. 5, 6 et 7.

Infinita, non congregaret. Et ratio propositionis est quia Infinitas non dat Principio productivo *alium modum* producendi, nec diversum *alterius* rationis, quamvis intendat modum producendi tanquam gradus perfectior in Principio productivo. Sed Voluntati, in quantum voluntas est, repugnat communicare Essentiam, et essentialiter [esse] Principium producendi Terminum naturalem. Aliter enim, si non repugnaret Voluntati, ut voluntas est, posset convenire voluntati creatæ ; quod falsum est. Igitur Voluntas, quamvis ponatur in Deo Infinita, non est Principium communicandi Naturam. — Ad secundum, dico quod assumptum est falsum. Non enim Voluntati, in quantum voluntas est, repugnat communicare Naturam. Hoc enim repugnat sibi quia est *limitata*, vel alteri componibilis. Unde, licet non conveniat in *communi* Voluntati communicare Naturam propter *imperfectionem* ejus in *aliquo*, potest tamen convenire huic Voluntati Infinitæ, et omnino simplici. — Ulterior[50] ratio [Averroïs est igitur] quod supponitur hîc de duplici Principio communicandi Naturam in Divinis, non autem in creaturis. [Responsio] potest esse talis. Licet in nobis sit duplex Principium operationum, Voluntas et Intellectus, et ambo sint *perfecta*, et possint habere *perfectas* Operationes sibi adæquatas in ratione *operationis*, non tamen habent Operationes adæquatas sibi in *Esse* ; hoc est : licet per Intellectum nostrum possumus habere Intellectionem ita perfectam sicut aliqua potest naturæ nostræ competere, non tamen Intellectio ista erit perfectum *ens* ut [est perfecta] Natura, quia Intellectio adæquata Intellectui, ut potentiæ,

(50) Ox. 1. d. 2. q. 7. nn. 31 et 32.

vel Objecto in ratione *operationis*, non est adæquata Intellectui, vel Objecto in *esse*. Intellectus igitur et Voluntas in creatura, etsi sint Principia producendi *operationes* adæquatas sibi in ratione *operationis*, non tamen in *esse* : et, per consequens, multo magis nec realiter adæquatas Naturæ, cujus sunt Intellectus et Voluntas. Ita potest argui de quibuscumque Principiis productivis in creaturis, quorum Distinctio stat in eodem Supposito alicujus Naturæ. In Divinis autem, quia Principium *operativum* non tantum æquatur Naturæ in ratione Principii *operativi*, sed etiam in *essendo*, Operatio etiam æquatur Principio *operativo*, et hoc in *essendo* ; et, per consequens, æquatur Naturæ. Similiter ergo, quia Principium *productivum* æquatur Naturæ in *essendo*, et ideo per ipsum potest communicari Terminus formalis productionis adæquatus sibi et Naturæ in *essendo*.

16. Quod per actionem infinitam Memoriæ Infinitæ datur in Divinis prima communicatio Essentiæ Infinitæ adæquata, quæ est productiva Notitiæ Genitæ, seu Verbi.

In Producente [51] est distinguere — *a*) Rationem *producendi* et — *b*) Ipsum per se *Producens*. Ratio *producendi* est Forma tantum ; ratio *Producentis*, respiciendo ipsum producens, est Totum. — Ad [52] propositum ratio est hæc. Suppositum habens a se sufficiens Principium producendi, potest producere aliquod *producibile* adæquatum illi Principio. Sed aliquod Suppositum Divinum habet Memoriam perfectam a se, quæ est

(51) Par. 1. d. 5. q. 1. n. 9.

(52) Par. 1. d. 2. q. 5. n. 3.

Principium producendi Notitiam genitam. Ergo. — Major ipsa probatur sic ; quia, quod habens Principium producendi non possit producere, hoc contingeret altero istorum modorum : — *a*) Aut quia *imperfecte* habet illud Principium, ut calidum habens calorem *imperfecte* qui non sufficit ad calefacere... Primum excluditur si sit primum [Principium] *sufficiens.* — *b*) Aut quia [jam] habet productionem *adæquatam* illi in Principio, sicut ponimus de Filio in Divinis qui, licet habeat Principium generandi, non tamen potest generare, quia illud Principium habet productionem sibi *adæquatam* in Patre... Secundum excluditur per hoc quod [Suppositum] habet illud Principium ex se. — Minor, [scilicet quod] — *a*) aliquod Suppositum Divinum habet Memoriam perfectam a se, quæ — *b*) est Principium producendi Notitiam genitam, probatur *primo,* quantum ad primam partem. — *a*) Nam, si aliquod Suppositum in Divinis non habeat a se Memoriam perfectam, esset processus in infinitum. — *b*) Alia pars illius Minoris, scilicet quod Memoria perfecta, in Supposito Divino quod habeat eam a se, sit Principium *producendi,* probatur sic. Omnis Memoria creata est Principium gignendi Notitiam genitam, ut patet frequenter per [53] Augustinum. Hoc autem competit sibi non unde creatura est, quia agere non convenit alicui propter *imperfectionem,* sed propter *perfectionem.* Igitur convenit sibi ratione Memoriæ, unde memoria est. Igitur [convenit] Memoriæ perfectissimæ, quæ est Supposito increato.

Ad [54] quæstiones istas igitur [sic] respondeo.

---

(53) 10. Trin. c. 11. et alibi.

(54) Ox. 1. d. 27. q. 3. nn. 11 et 12.

Quia ratio Verbi præcipue accipitur ab Augustino in libris de Trinitate, supponenda sunt quædam certa quæ, secundum ipsum, conveniunt Verbo. Et ex illis investigandum est quid est in Intellectu cui potissime illa conveniunt. Et id ponendum est Verbum. — Verbum igitur, secundum ipsum, est actus Intelligentiæ, ut patet comparando Trinitatem, quam ponit l. 9. de *Trinitate*, capite ultimo, Trinitati quam ponit libro 10, capite 11. Notitia enim correspondet Intelligentiæ. Verbum etiam non est sine *actuali* cogitatione, sicut patet libro 15. de Trinitate, capite 15. Verbum etiam genitum est de Memoria, vel de Scientia in Memoria, vel de Objecto relucente in Memoria, sive in Scientia, sicut patet per [55] ipsum : *Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, Verbum est.* Et [56] *Verbum nostrum de nostra scientia nascitur.* Et : *Verbum Dei de Patris scientia natum est.* Et ista omnia sunt *eadem*, quia secundum [57] ipsum, *a cognoscente et cognito paritur notitia.* Quæ duo sunt una causa integralis respectu Notitiæ [58] genitæ. Verbum etiam ab eo inquiritur propter imaginem [Trinitatis] in mente, et [Verbum] ponitur secunda pars imaginis, scilicet *proles*, sicut patet per ipsum libro 9. de Trinitate, capite ultimo : Est igitur *quædam imago Trinitatis ipsa mens et notitia ejus, quæ est proles ejus, ac de seipsa verbum ejus et amor tertius.* Posset igitur describi Verbum quod « Verbum est actus Intelligentiæ productus a Memoria perfecta non habens esse sine actuali intellectione, repræsentans

(55) 15. De Trinit. cap. 10. (56) 15. De Trinit. cap. 14.

(57) 9. de Trinit. c. 12.

(58) Sicut dictum est Ox. 1. d. 3. q. 7. — Conf. Præparat. Philosoph. l. 2.

Verbum Divinum. » Propter illud enim Augustinus inquisivit de Verbo [59] nostro.

Sequitur [60] igitur... quod Verbum est *actualis* Intellectio. Et hoc confirmatur per [61] Augustinum : *Cogitatio quippe nostra perveniens ad illud quod scimus atque inde formata, Verbum nostrum est.* Idem etiam habetur ab [62] eodem : *Formata quippe cogitatio, etc., Verbum est,* sicut supra dictum est. Et confirmatur istud per simile de Verbo *vocali* et *imaginabili.* Formatur enim Verbum *vocale* ad significandum et declarandum illud quod intelligitur. Sed quod vox statim formatur ab intelligente in quantum intelligens, sed per aliquam potentiam mediam, puta motivam, hoc est *imperfectionis* in intellectu...

Non[63] igitur de ratione Verbi est gigni post *inquisitionem*, sed necessarium est intellectui imperfecto, quia non potest statim habere notitiam definitivam objecti. Habet enim notitiam talem post *inquisitionem.* Et ideo Verbum perfectum non est in nobis sine *inquisitione.* Et tamen, quando Verbum perfectum sequitur talem *inquisitionem*, illa *inquisitio* non est generatio ipsius Verbi formaliter, sed quasi

(59) Ex his apparet quod Verbum... — *a*) in Intelligentia non videtur esse nisi vel actualis intellectio ; — *b*) vel Objectum terminans illam intellectionem ; — *c*) vel, secundum alios, Species genita in Intelligentia de specie in Memoria, quæ species in Intelligentia de specie in Memoria, quæ species in Intelligentia præcedit actum intelligendi ; — *d*) vel, secundum aliquos, est aliquid per actum intelligendi formatum ; — *e*) vel secundum alios, ipsamet intellectio, ut passio quasi causata a se, ut actio. Et, secundum hæc quinque, possunt esse quinque opiniones de Verbo. (Ox. 1. d. 27. q. 3. n. 12.)

(60) Ox. 1. d. 27. q. 3. n. 14.

(61) 15. de Trinit. cap. 15. (62) 15. de Trinit. cap. 10.

(63) Ox. 1. d. 27. q. 3. nn. 16 et 17.

prævia ad hoc ut generetur Verbum ; quod bene innuit Augustinus [64] in auctoritate præallegata : *Hac atque illac volubili quadam motione jactamur, cum a nobis nunc hoc, nunc illud, sicut inventum fuerit, vel occurrerit, cogitatur, et tunc fit verum verbum quando ad illud quod scimus, pervenit, atque inde formatur verbum ejus*, etc. innuens quod illa jactatio, id est, *inquisitio*, non est gignitio Verbi formaliter, sed eam sequitur gignitio Verbi de eo quod scimus, id est : de Objecto in Memoria habitualiter [65] cognitio.

Ex Memoria perfecta gignitur Verbum perfectum sine *inquisitione* mediante inter ipsam et Verbum, et illa gignitio assimilatur gignitioni Verbi Divini perfecti ex Memoria paterna perfecta. Nullum igitur *verbum* est perfecte repræsentans Verbum Divinum (quod potissime investigat Augustinus) nisi illud quod gignitur de Memoria perfecta sine *inquisitione media* inter talem Memoriam et tale Verbum, licet nec illa Memoria possit haberi in nobis propter imperfectionem intellectus nostri.

---

(64) 15. de Trinit. c. 15.

(65) Et tunc, si objiciatur : « Ad quid tunc inquisitio esset necessaria? » posset dici ad istud, quod motus est necessarius ad hoc ut inducatur forma perfecta, quæ non posset statim in principio motus induci : vel inductio multarum formarum ordinatarum ad inductionem ultimæ formæ, et absque illo ordine formarum non posset ultima forma induci statim, et sic secundum hoc ponitur iste ordo, ita quod primo est *habitualis* notitia confusa. Secundo, *actualis* intellectio confusa... Tertio inquisitio. Et in inquisitione multa verba de multis notitiis habitualibus virtualiter contentis in memoria, quam inquisitionem sequitur distincta et actualis notitia primi Objecti, cujus cognitio inquiritur ; quæ notitia actualis distincta imprimit habitualem in memoria perfecta, et tunc est primo memoria perfecta et assimilatur memoriæ in Patre. Ultimo ex Memoria perfecta gignitur Verbum perfectum... (Ibid. n. 17.)

nisi præcedat *inquisitio*... Si [66] igitur statim gigneretur, vel formaretur, ut expressivum illius quod latet in intellectu, et hoc virtute intellectus intelligentis, non minus esset Verbum. Objectum autem habitualiter cognitum latet in Memoria. Si igitur virtute ejus *statim* causaretur aliqua intellectio actualis, quæ genita exprimat et declaret illud Objectum ibi latens, vere est ibi Verbum, quia [est] expressivum latentis, et genitum virtute ejus ad exprimendum ipsum.

Respondeo [67] igitur quod Verbum significat Proprietatem secundæ Personæ. Significatum autem nominis non potest probari nisi ex usu et auctoritate. Patet autem per Augustinum quod Verbum significat proprium secundæ Personæ. Sed, ut hoc aliqualiter possimus intelligere, erit sciendum quod abstractum et concretum idem significant, nisi quod concretum significat per concretionem ad Suppositum. *Filius* igitur et *filiatio* idem significant. *Filiatio* autem significat Relationem. Igitur similiter et *Filius*, nisi per modum concernentis. Eodem modo *Verbum* et abstractum suum idem significant, ut si suum abstractum esset in usu, diceretur *verbatio*, sicut *dictum* et *dictio*, *spiritum* et *spiratio*. Sicut igitur *dictio passiva* et *dictum* idem significant, ita *verbum* et *verbatio*; quia idem sunt *dictio* et *verbatio*. Sed *dictio passiva* dicit expressionem passivam de Memoria. Igitur similiter *verbatio*, quia idem sunt *dictio* et *verbatio*. Sed expressio passiva de Memoria importat Relationem originis, quæ non est nisi Proprietas Personæ. Igitur *Verbum* dicit proprium alicujus Personæ, scilicet illius quæ

(66) Ox. 1. d. 27. q. 3. n. 14.

(67) Par. 1. d. 27. q. 6. nn. 5 et 6.

gignitur per actum *dicendi*, sive exprimendi de Memoria ; et illa est secunda Persona.

Unde, sicut *gigni* in natura intellectuali constituit Filium, sic *exprimi* in natura intellectuali constituit rationem Verbi ; ideo unam Personam exprimit *Filius* et *Verbum*. Solum autem differunt per connotata, quia *Filius* connotat naturam *vitalem*, *Verbum* vero naturam *intellectualem*.

17. Quod per actum Memoriæ Divinæ infinitum Essentia Infinita sine divisione suî communicatur Verbo, ita quod æternaliter Deus est Pater non decidendo aliquid suî, sed totam Essentiam suam communicando.

TENENDO [68] cum Doctoribus Antiquis qui, omnes a tempore Augustini usque ad istum [Doctorem Henricum], non sunt ausi in Divinis nominare *materiam*, nec *quasi materiam*, (cum tamen omnes concorditer dicant cum Augustino, quod Fiius non generatur de *substantia* Patris), dico :

— *a*) primo, quod Filius non generatur de Essentia Patris, sicut de *materia*, vel *quasi materia* ;

— *b*) Secundo, quod sine glossa vere et proprie Filius est de *Substantia* Patris.

1. Quod Essentia per actum Memoriæ communicatur Verbo non ad modum Materiæ, vel quasi Materiæ.

Primum declarari potest sic. Generatio in creaturis duo dicit : *productionem* et *mutationem*. Et istorum rationes formales *aliæ* sunt et sine contradictione *separabiles* ad invicem. Productio autem formaliter est ipsius producti quod est [69] Composi-

(68) Ox. 1. d. 5. q. 2. nn. 11. 12. 13.

(69) 7. Metaphys. text. com. 26.

tum. Et accidit sibi quod fiat cum *mutatione* alicujus partis Compositi. Mutatio formaliter est actus mutabilis, quod quidem de *privatione* transit ad *formam*. Concomitatur autem *mutatio productionem* in creaturis propter *imperfectionem* potentiæ productivæ, quæ non potest dare *esse* totale Termino productionis ; sed aliquid ejus *præsuppositum transmutat* ad aliam partem ipsius, et sic producit Compositum. Si enim Generans creatum esset *perfectum* Agens, et non exigeret *materiam*, de qua, vel in quam ageret, sed posset producere effectum per se et ex se, tunc esset Productio sine *mutatione*. Igitur sine contradictione [Productio et Mutatio] possunt separari. Et realiter separantur, comparando ad Potentiam productivam *perfectam*. Hoc apparet etiam in creatione, ubi, propter perfectionem Potentiæ productivæ ponentis primo Totum in *esse*, vere est ratio *productionis*, in quantum per eam Terminus productus accipit *esse*. Sed non est ibi ratio *mutationis*, in quantum *mutatio* dicit aliquid *substratum* aliter nunc se habere quam [70] prius. In *creatione* autem non est aliquid *substratum*. Ad propositum, cum in Divinis nihil *imperfectionis* sit ponendum, sed totum *perfectionis*, et mutatio, ratione suî, dicat *imperfectionem*, quia *potentialitatem*, et hoc in *mutabili*, et concomitanter etiam dicit *imperfectionem* Potentiæ activæ in *mutante*, quia talis necessario requirit causam *concausantem* ad hoc ut producat. Cum igitur non sit ibi aliqua *imperfectio*, nec qualis est Potentiæ *passivæ*, nec etiam aliqua imperfectio Potentiæ *activæ*, sed summa Perfectio, nullo modo ponetur ibi Generatio sub ratione *mutationis*, nec quasi *mutationis*,

---

(70) 6. Phys. Text. com. 32 et 73.

sed tantum Generatio ut est *Productio* (in quantum scilicet aliquid per eam capit *esse*), ponetur in Divinis. Et ideo Generationi, ut est in Divinis, non assignabitur Materia, nec *quasi* Materia, sed tantum Terminus. Et hoc, vel [Terminus] *totalis*, sive *primus*, id est, *adæquatus*, qui primo producitur in *esse*; vel Terminus *formalis*, secundum quem Terminus *primus* formaliter accepit *esse*.

2. Quod Essentia Divina communicatur Verbo ad modum Substantiæ Patris quæ generatione communicatur Filio.

Secundo, dico quod, negata omni *materialitate*, vere tamen Filius est de *substantia* Patris, sicut dicunt auctoritates adductæ in littera, ubi per ly *de* non tantum notatur *efficientia*, vel *origo*. Si enim tantum [notetur] *efficientia*, tunc creaturæ essent de *substantia* Dei. Nec notatur per illud *de* tantum *consubstantialitas*, quia tunc Pater esset de *substantia* Filii. Sed notatur simul Originatio et Consubstantialitas, ut scilicet in casuali hujus præpositionis « *de* » denotetur Consubstantialitas, sic : quod Filius habet *eamdem substantiam* et quasi *formam* cum Patre de quo est originaliter ; et, per illud quod construitur in Genitivo cum isto casuali, notetur Principium *originans*, ita quod totalis intellectus hujus sermonis : « Filius est de substantia Patris » est iste : « Filius est originatus a Patre ut consubstantialis ei. » Et isto modo exponit Magister auctoritates in littera adductas, non præcise per Substantialitatem, nec per Originem præcise, sed per *utrumque*, sicut communiter apparet « de Patris substantia », hoc est « de Patre » qui est eadem substantia. Per primum Originatio, per secundum Consubstantialitas habetur. Et quod ista sit intentio Augustini in auctoritatibus ejus contra Maximinum, lib. 2. c. 14. nn. 3. et 4., apparet

ex fine auctoritatum. Nam in una auctoritate ponit Augustinus : *Si aliam non invenis, Patris agnosce substantiam, et Filium cum Patre « homousion » confitere.* Hoc igitur intelligit per « Filium esse de substantia Patris ». Filium sic esse de substantia Patris ut sit « *homousion* » cum Patre. Item in ista auctoritate dicit : *Si vero de Patris substantia, tunc est eadem substantia Patris et Filii.*

Ad intellectum ergo hujus affirmativæ qua dicitur : *Filius est de substantia Patris*, secundum intellectum prædictum, dico quod intellectus iste vere salvat — *a*) quod Filius non sit de *nihilo*. Vere etiam salvat — *b*) quod Filius est de *substantia* Patris, sicut requiritur ad *filiationem*.

3. Quod, quatenus Essentia communicatur Verbo ut substantia Patris communicatur Filio, Verbum non est ex nihilo.

Primum declaro, quia creatura *genita* non est de *nihilo*, quia *aliquid* ejus *præexistit* ut *materia*. Igitur, cum *forma* sit aliquid *compositi* et aliquid ejus perfectius quam sit *materia*, si *forma* alicujus *præexisteret*, et *materia* de novo adveniret et informaretur illâ formâ præexistente, ipsum productum non esset de *nihilo*, quia aliquid ejus præextitisset, imo aliquid ejus perfectius quam *materia*, quæ præexistit communiter. Igitur, si Filius non diceretur esse de *nihilo*, quia Essentia ejus, secundum ordinem originis, *præfuit* in Patre, et hoc si illa Essentia esset quasi *materia* Generationis Filii : multo magis nec Filius esset de *nihilo*, si illa Essentia prius origine existens in Patre, sit quasi *forma* communicata Filio.

3. Quod Essentia Infinita sine divisione communicatur Verbo ac si generatione perfecta substantia patris tota sine decisione alicujus sui communicaretur filio.

Secundum declaro, scilicet quod istud « *de* » suffi-

ciat ad rationem *filiationis*, quia in animatis ut est *paternitas* et [est] *filiatio*. Videamus quis sit ille *actus* per quem Generans dicitur formaliter Pater. Ille utique est actus *decidendi semen*. Et si esset perfectum Agens ita quod tunc, quando decidit *semen*, posset immediate decidere *prolem*, vere esset Pater, et multo perfectius quam modo sit ubi requiruntur tot *mutationes* intermediæ. Sed nunc, in isto actu *decidendi semen*, illud quod erat *substantia* ejus, vel aliquo modo *aliquid* ejus, non est Materia ; sed est quasi Terminus *formalis* productus, sive communicatus per istum actum, sicut esset *proles* si immediate decideretur a Patre. Igitur quod *aliquid* substantiæ Generantis sit Terminus actionis suæ, qua est Pater, hoc vere salvat productum simile in natura esse *de* substantia ejus, sic quod ipsum « *de* » vere sufficit ad rationem Patris et Filii ; et quod *illud decisum*, ut Terminus, sit Materia sequentium transmutationum, hoc accidit ipsi « *de* » ut convenit Patri et Filio. IGITUR PATER ÆTERNUS, NON DECIDENDO ALIQUID SUI, SED TOTAM ESSENTIAM SUAM COMMUNICANDO, ET HOC, UT FORMALEM TERMINUM ILLIUS PRODUCTIONIS, VERISSIME PRODUCIT FILIUM DE SE, eo modo quo « *esse de* » pertinet ad Patrem et Filium. Et, licet esset ibi, [in Divinis], Essentia *de qua*, sicut de *quasi materia*, illud « *de* » non faceret ad rationem Patris, sicut nec [faceret] in creaturis, si Generans haberet suum semen [et] pro Termino formali et pro Materia suæ actionis, non esset Pater in quantum suum *semen* esset Materia subjecta suæ Generationi, vel Actioni, sed in quantum esset Terminus illius actionis ; quemadmodum etiam, si *pater* creatus *immediate* decideret a se *filium*, vere esset *pater*, quia illud quod esset de se, vere esset Terminus actionis, nullo autem modo [Actionis esset] Materia.

18. Quod Primum Suppositum, quia gignit Verbum Memoriâ et naturaliter, ideo non gignit Voluntate ; quod tamen, etsi gignat naturaliter, gignit tamen volens, et Voluntate etiam antecedente.

DICUNT [71] : *Omne involuntarium est* [72] *triste.* Sed nihil est *triste* in Divinis. Ergo nihil *involuntarium.* Ergo Filius *voluntate* generatur. — Dico quod nihil est ibi *involuntarium,* et ideo Generatio Filii non est *involuntaria,* concedo ; sed tamen non sequitur ultra : ergo est Voluntate ut Principio *elicitivo.* Multa enim facimus, sive voluntate *præcedente,* sive *concomitante,* quorum principium *immediatum* non est Voluntas.

[Instantia] : Verbum est amor. Patet. Et est productus, quia nihil nisi natum, secundum Hilarium, habet Filius. Principium autem Amoris producti est Voluntas. Igitur, etc... Si dicatur quod *concomitanter* est Amor, quia primo est Notitia producta, contra, quia idem est principium respectu Primi Termini formalis et cujuscumque concomitantis illum Terminum. — Contra. Damascenus : *Generatio est opus Naturæ.* Et Magister in littera. Et est Augustini ad Orosium : *Præire scientiam Voluntas non potest.* Ergo, cum Filius sit scientia, vel sapientia Patris, non generatur Voluntate.

In ista quæstione videntur esse duæ difficultates. — *a*) Una, qualiter Pater generat Filium *volens.* — *b*) Alia, quomodo salvetur quod Pater non generat Filium *voluntate,* ut Principio *productivo.*

(71) Ox. 1. d. 6. q. Unic. nn. 1. 10. 2. — Damasc. De Orthod. Fid. l. 1. c. 8. — Orosius : Dialog. 65. q. 7. c. 20.

(72) 5. Metaph. cap. de Necessario.

1. Oppositæ resolutiones prout « Dicere Verbum » idem sit ac Intelligere, aut prout Intelligere sit operatio essentialis et Dicere sit productio notionalis.

Sequeretur [73], si formaliter Dicere esset Intelligere [essentialiter], quod Pater non gigneret formaliter *volens*, licet Patri ipsa Gignitio quasi aliquo modo *posterius* complaceret...: sicut [enim] in intellectu nostro habente naturaliter *primam* intellectionem quæ non est in potestate nostra, potest *postea* voluntas nostra complacere in illa intellectione jam posita ; sed, proprie loquendo, non elicimus illam actionem *volentes*, sed eam elicitam volumus esse.

[Contra]. Dico quod Pater hoc modo gignit Filium *volens*, quia Pater, in *primo* signo originis, *intelligit* formaliter, et tunc etiam potest habere actum *volendi* formaliter. In *secundo* signo originis gignit Filium. Nec tantum vult illam gignitionem Volitione *sequente* illam gignitionem, sed Volitione habita in *primo signo* originis, qua Volitione Pater formaliter vult, præsupposita aliquo modo intellectione qua Pater intelligit, non autem [præsupposita] gignitione Verbi. Sic ergo dico quod Pater *volens* generat, non tantum voluntate *consequente*, sed voluntate *antecedente*.

2. Quod Primum Suppositum non generat Filium Voluntate, ut Principio productivo.

Quantum [74] ad secundum articulum, videtur quod Pater non producat Filium *voluntate* tanquam Principio *productivo*, quia Principium productivum *unius* rationis in Divinis non potest habere *duas* Productiones *unius* rationis. Nulla enim Productio ibi est *unius* rationis nisi *unica*, quia

(73) Ox. 1. d. 6. q. Unic. nn. 3. 5.

(74) Ox. 1. d. 6. q. Unic. nn. 6. 7. 8.

adæquata. Ergo, cum Spiritus Sanctus producatur per modum Voluntatis, ut Principii *productivi,* Filius non sic producetur.

Sed in isto articulo videtur esse difficultas propter verba Augustini, qui videtur attribuere *gignitionem* Voluntati in nobis ut Principio productivo : *Verbum* [75] *amore concipitur.* Et : quod Notitia [76] placita digneque amata Verbum est. Et : *Voluntasque* [77] *ipsa quomodo foris corpori objecto formandum sensum admovebat, formatumque jungebat, sic aciem recordantis animi ad memoriam convertit.* Et in eodem libro : *Voluntas* [78] *vero illa, quæ hac atque illac fert atque refert aciem formandam, conjungitque formatam.* Et dicit multa consimilia. Ergo vult quod Voluntas habeat rationem *convertentis* aciem ante *gignitionem,* et *retinentis* eam in actu. Ita igitur videtur in Trinitate, cujus imago est in anima, quod Voluntas habeat ibi aliquam rationem Principii respectu *productionis,* vel *gignitionis,* vel rationem alicujus superioris applicantis Principium proximum ad actum suum, sicut in nobis. Hoc etiam arguitur in nobis ; quia, si *gignitio* nostra esset mere *naturalis,* nullo modo esset in potestate Voluntatis, et ita semper haberemus idem Verbum de eodem Objecto fortius movente Intellectum.

Quantum ad istum articulum, etsi aliqui distinguant quod ly « Voluntate » potest teneri *adverbialiter,* ut sit sensus : « Voluntate genuit », id est : « Voluntarie genuit », et tunc est *vera* ; aut potest teneri *ablative* ; et tunc notat causam et

---

(75) 9. de Trinit. cap. 7.

(76) 9. de Trinit. cap. 11. « *Verbum est igitur quod nunc discernere ac insinuare volumus cum amore notitia.* »

(77) 11. de Trinit. cap. 3. (78) 11. de Trinit. cap. 4.

Principium elicitivum respectu gignitionis, et tunc est *falsa*; quidquid sit de ista distinctione, non videtur dicendum quod Pater Filium genuerit *voluntate* ita quod Voluntas sit Principium *proximum*, vel *remotum*. Quod non *proximum*, probatum est, quia PRINCIPIUM UNIUS RATIONIS NON EST NISI PRINCIPIUM UNIUS PRODUCTIONIS. Quod etiam non *remotum*, patet, quia, sicut Voluntas, ut est Principium *operativum*, aliquo modo *posterius operatur* quam Intellectus, ita, ut est Principium *productivum*, aliquo modo *posterius producit* quam Intellectus. Et ita non erit causa superior, neque prior productione quæ est proprie Intellectus.

3. QUOD PRIMUM SUPPOSITUM GENERAT FILIUM VOLENS VOLUNTATE NON SOLUM COMPLACENTE, SED PRÆCEDENTE.

Propter istas tamen auctoritates Augustini intelligendum est quod in nobis non est tantum *unicus* actus *intelligendi*, (accipiendo actum de genere Qualitatis); neque *unicus* actus *gignendi*, (accipiendo actum pro actione de genere Actionis); quia, si esset tantum unicus actus *iste*, et tantum unicus *ille*, et *ille* et *iste* essent *idem*; tunc Voluntas nostra nullam causalitatem haberet in ratione actûs *intelligendi*, qui est de genere Qualitatis: neque in ratione actûs *gignendi*, qui est de genere Actionis. In Divinis igitur, cum non sit in Patre nisi unicus actus *intelligendi*, respectu illius actus Voluntas Patris non habebit aliquam rationem *principii*, vel *causæ*. Cum etiam non sit nisi unicus actus *dicendi*, respectu illius Voluntas non habebit rationem *principii*, quia Voluntas, sicut *operando*, ita et *producendo*, vel *principiando* sequitur aliquo modo Intellectum. Actus igitur *dicendi* præcedit omnem principiationem Voluntatis. Potest tamen Voluntas, ut *complacens*, non ut *principians*, habere

actum respectu illius gignitionis ex hoc quod Voluntas, ut *operans* in Patre, non præsupponit *gignitionem*, sed tantummodo *intellectionem* illam qua Pater formaliter *intelligit*. In nobis autem veræ sunt auctoritates Augustini : quod Voluntas *movet* aciem ad actum *cognoscendi*, et *tenet* eam in cognitione; quia, posito primo actu nostro (sive de genere Qualitatis, sive de Genere Actionis), possumus habere alios actus posteriores ex imperio Voluntatis. In Patre autem Voluntas non *admovet* Intelligentiam Patris, ut formandam a Memoria Patris ; quia in Patre non est nisi unica *intellectio* formaliter quæ præcedit aliquo modo productionem Verbi. Neque [Voluntas] admovet Memoriam ipsi Objecto ut gignatur Verbum.

4. Referuntur et elucidantur objectiones ex Augustino desumptæ.

Contra istud arguitur quod Augustinus non tantum intelligit in *nobis*, sed etiam in *Deo* ; quia Augustinus nunquam videtur assignare actum *volendi* Voluntati, ut [Voluntas] est tertia pars imaginis [Trinitatis in nobis], nisi *illum* qui est conjungere *parentem* cum *prole*. Et hoc modo [Voluntas] habet causalitatem aliquam respectu gignitionis *prolis*. Ergo ista pars, ut est pars imaginis, nihil repræsentabit in prototypo nisi Voluntas Divina habeat aliquo modo sic *conjungere*. — Respondeo : etsi frequenter [Augustinus] assignet Voluntati actum illum, ut [Voluntas] est pars imaginis, tamen aliquando sibi assignat *alium*, videlicet *dilectionem* ejusdem Objecti, quod est Objectum Memoriæ et [79] Intelligentiæ. *Unde potest*, inquit, *sempiterna immu-*

(79) Sicut apparet : 15. de Trinit. 20.

tabilisque Natura recoli, conspici, [80] *concupisci.* Ibi [Augustinus] expresse ponit Trinitatem in Memoria, Intelligentia et Voluntate, ut habent actum circa Objectum idem, scilicet veritatem increatam. Similiter [81] ponit Trinitatem in Mente, in quantum *meminit* sui, *intelligit* se et *diligit* se. Utrumque etiam actum tangit [82] simul : *Mens et Notitia qua se novit, et Amor quo se notitiamque suam diligit.* Et bene concurrunt isti *duo* actus in Voluntate nostra : quia ipsa, amans Objectum, amat etiam Notitiam Objecti ejusdem et ex *amore* Objecti movet Intelligentiam ad intelligendum illud, *copulans* ipsam Memoriæ de qua ipsa formetur, et tenens eam in tali *conjunctione*, et per hoc in actuali intellectione unius Objecti. Istorum autem *duorum* actuum Voluntatis, in nobis principalior est ille qui est dilectio Objecti ; quia ille est *causa* quandoque dilectionis actus. Actus tamen alius, scilicet dilectio Actûs, est universalior ; quia, respectu etiam Objecti mali, diligimus Actum cognoscendi, licet non Objectum, sicut dicit [83] Augustinus : *Neque enim vitiorum notitia nobis displicet, sed vitia ipsa nobis displicent: definio intemperantiam, et hoc est verbum ejus: placet mihi definire, licet non placeat mihi incontinentia.* Voluntas igitur in nobis, ut est pars imaginis, repræsentat Voluntatem in Deo, non quantum ad istum actum *copulandi*, qui est Voluntatis nostræ, sed quantum ad *alium* actum, in quantum scilicet Voluntas nostra est principium *producendi* actum circa idem Objectum, quod fuit [Objectum] Memoriæ et Intelligentiæ nostræ ; quia Voluntas

(80) Quæ auctoritas posita est supra: Ox. 1. d. 3. q. 9. n. 7.
(81) De Trinit. l. 14. cap. 3. (82) 15. de Trinit. cap. 3.
(83) 9. de Trinit. cap. 10.

in Divinis est principium *producendi* Amorem *adæquatum* Essentiæ Divinæ, quæ est Objectum primum Memoriæ Divinæ, Intelligentiæ et Voluntatis. Et ille Amor Productus est Spiritus Sanctus cui correspondet in nobis *dilectio producta*, quæ dilectio frequenter ab Augustino vocatur *Voluntas*. Sed Voluntas proprie in nobis, quæ est *potentia*, non correspondet Spiritui Sancto, sed *Vi spirativæ* quæ est in Patre et Filio ; et hoc, secundum illum actum, quo Voluntas in nobis est Principium producendi *amorem* Objecti intellecti, non autem primo in quantum habet producere amorem Notitiæ genitæ ; nullo autem modo in quantum est causa superior Notitiæ genitæ.

Siquidem Vis *spirativa* est Principium *producendi* Spiritum Sanctum in Divinis, qui est Amor Essentiæ Divinæ, et etiam Amor Notitiæ Genitæ, licet forte secundum aliquem *ordinem* ; sed non est Vis illa *spirativa* aliquo modo Principium *productivum* Notitiæ Genitæ ; quia, etsi Pater in primo signo originis sit *volens* et in secundo *gignat*, tamen Voluntas Patris non habet rationem Principii respectu illius *gignitionis* Verbi. Sic igitur patet quomodo Pater *volens* generat Filium, et tamen non [generat] *Voluntate* ut Principio formali *elicitivo* Generationis.

19. Quod per actum Divinæ Voluntatis infinitum Essentia Infinita sine suî divisione communicatur Amori Producto.

Utrum [84] Voluntas Divina possit esse per se Principium communicandi Essentiam Divinam? Quod non arguitur per descriptionem Naturæ : « Natura est vis insita rebus ex similibus similia procreans. » Ergo Natura est

(84) Par. 1. d. 10. q. 1. n. 1.

Principium, et non Voluntas. — Contra. Voluntas non est minus Principium communicandi Naturam Divinam quam Intellectus, cum non sit minus *activa*, sive *productiva*. Sed Intellectus potest esse Principium communicandi Naturam Divinam, ut probatum est prius. Ergo et Voluntas. — Ad [85] quæstionem dico quod sic ; quia in Deo est [86] Voluntas. Patet etiam ex hoc quod Deus ex *natura* sua est beatus ; Beatitudo non est sine Voluntate, vel actu *Voluntatis* ; est etiam in eo Voluntas sub ratione Principii *productivi*, quia Principia *productiva*, ex quo de se non dicunt *imperfectionem*, reducuntur ad aliud *unum* perfectum, vel ad *aliqua* perfecta in tanta *paucitate* ad quantam reduci possunt. Non possunt autem omnia reduci ad *unicum* Principium *productivum*, vel activum, quia illud *unicum* haberet modum determinatum agendi alterius istorum, scilicet Naturæ, vel Voluntatis ; quia inter modos istos producendi non est aliquis modus *medius*. Igitur non possunt hîc reduci ad majorem *paucitatem* quam ad *dualitatem*, scilicet Principii *productivi* per modum Naturæ et per modum Voluntatis. Et cùm illa ad quæ tanquam ad perfecta, stat tota reductio Principiorum, sint simpliciter perfecta, ambo ista Principia sub ratione propria sua ponentur in Deo ut est Primum Producens. Ex his ultra probo conclusionem principalem. In quocumque est Principium aliquod quod ex ratione sua est Principium productivum, illud erit in eo Principium producendi, si est in eo sine imperfectione et non intelligatur præhabere aliquod productum sibi simpliciter adæquatum. In

(85) Ox. 1. d. 10. q. Unic. n. 2.

(86) Sicut apparuit : Ox. 1. d. 2. q. 1. n. 25. et q. 4. n. 7. Et etiam ex quæstione de Attributis : Ox. 1. d. 8. q. 2.

Deo autem, ut probatum est, est formaliter Voluntas ex *natura rei* ; et hoc sub ratione Principii *productivi* liberi respectu Amoris. Et patet quod est ibi sine *imperfectione.* Igitur erit in Deo Principium producendi Amorem. Et hoc secundum proportionem *perfectionis* suæ in comparatione ad Objectum præsentatum, ita quod, sicut Voluntas creata est Principium producendi Amorem creatum tantum quanto amore ipsa potest amare Objectum, qui dicitur Amor adæquatus, ita illa Voluntas est Principium producendi tantum Amorem quanto ipsa nata est amare Objectum Infinitum. Nata est autem amare Objectum Infinitum Infinito amore. Ergo nata est esse Principium producendi Amorem Infinitum. Nihil est autem Infinitum nisi sit ipsa Essentia Divina. Ergo ille Amor est Essentia Divina. Ille autem Amor Productus non est natus esse formaliter *inhærens*, quia nihil est tale in Divinis. Igitur est per se *subsistens*, et non idem subsistens cum Producente, quia[87] nihil producit se. Igitur est personaliter distinctum. Hanc Personam dico Spiritum Sanctum, quia Filius non *sic* producitur, sed per actum Naturæ, sive Intellectus.

20. Utrum Voluntas Divina sit sufficiens Principium communicandi Essentiam Divinam cum assistentia, vel sine assistentia Essentiæ Divinæ.

AD PROPOSITUM [88] dicitur [a quibusdam] quod quasi *opposito modo* est de Intellectu et Voluntate, quia, quamvis *naturali-*

(87) 1. De Trinit. c. 1. « *Nulla omnino res est quæ seipsam gignat ut sit.* »

(88) Par, 1. d. 10. q. 1. nn. 2-4. — Ita Henricus in *Summa*, art. 6. q. 1.

tatem contrahunt a Natura Divina, aliter tamen et aliter ; quia respectu actus notionalis *generandi*, Natura est *principalis* ratio elicitiva, Intellectus vero quasi *concomitans*, ut sic magis proprie dicatur Pater generare Naturâ *intelligibili* quam Intellectu *intellectuali* ; ideo productum per Generationem prius dicitur Filius quam Verbum. Unde ibi intelligitur Natura determinari per Intellectum, et non e converso. Sed, quamvis Voluntas in Divina Natura contrahat quamdam *naturalitatem*, non tamen Natura Divina est Principium *quo* producendi, ut determinatur per Voluntatem, imo Voluntas sua libertate est Principium *producendi* ; Natura tamen Divina intelligitur ut *assistens*, et ideo, ut habet quamdam Vim sibi *assistentem*, producit Spiritum Sanctum.

Sed contra hoc quod dicitur de *assistentia* [Essentiæ] respectu Voluntatis in productione Spiritus Sancti, arguitur quod Principium producendi *quo* perfectum, et in Supposito perfecto conveniente actioni, *sufficit* præcise ad agendum, sive producendum. Et additur : « in Supposito conveniente actioni », propter Filium, in quo, licet ponatur illud quod est Principium agendi, tamen Suppositum Filii non est conveniens huic actioni, ideo non potest Generare. Sed Voluntas Divina est sufficiens Principium et perfectum in Supposito perfecto conveniente actioni respectu productionis, ut isti concedunt, et patebit in solvendo quæstionem. Igitur talis *assistentia* non facit, si non concurrat in ratione Principii *productivi*.

Respondeo igitur ad quæstionem quod Voluntas perfecta, scilicet habens Objectum diligibile sibi præsens, nullo alio cointellecto, est Principium sufficiens communicandi Naturam non propter *assistentiam* Essentiæ. Verumtamen istud *dupli-*

citer potest intelligi : « Essentiam *assistere* Voluntati. » — *a*) Uno modo, ut *fundamentum*. Et sic verum est quod Essentia assistit in ratione *Fundamenti*, quia, nisi sic assisteret, Voluntas non esset Principium productivum. — *b*) Alio modo potest intelligi Essentiam *assistere* Voluntati in ratione *Objecti* ad potentiam. Et etiam isto modo verum est quod Essentia assistit Voluntati in producendo, quia Voluntas non potest producere nisi Objecto diligibili præsente. Sed *neutrum* modum *assistendi* ponunt isti [adversarii] in proposito, quia utroque modo ponunt, et vere, in hoc Essentiam *assistere* Intellectui in productione Filii ; sed — *c*) ponunt Essentiam assistere Voluntati in ratione *producendi* quasi *concomitans* Principium producendi. Et sic dico quod non assistit. Imo in illo instanti in quo intelligitur Voluntas in suo ordine habens suum [Objectum] diligibile actu sibi præsentatum, [Voluntas] est Principium perfectum communicandi Naturam, etiam tollendo omnem assistentiam, ut comparatur ad *productionem*. Hoc autem probatur sic.

Quæcumque Voluntas perfecta habens Objectum diligibile sibi præsentatum, est Principium producendi Amorem *adæquatum* sibi et Objecto. Et intelligo, per Amorem *adæquatum*, Amorem tantum quantum potest habere respectu talis Objecti. Igitur Voluntas Divina habens Essentiam Divinam summe sibi præsentatam et diligibilem, est Principium producendi Amorem *ad æquatum* sibi et illi Objecto. Potest autem amare illud Objectum amore Infinito, quia Objectum est Infinitum, et Voluntas similiter est Infinita. Est igitur Principium communicandi Amorem Infinitum et, per consequens, Essentiam Divinam, quia nihil est formaliter Infinitum nisi illud quod est idem Essentiæ Divinæ formaliter.

21. Quod, quia Voluntati non coassistit Essentia ut Principium productivum, Voluntas non contrahit ab Essentia naturalem necessitatem producendi, sed quod Voluntas sua libertate essentiali communicat Naturam Divinam.

Augustinus[89]: *Spiritus Sanctus exit a Patre et Filio non quomodo natus, sed quomodo datus.* Exire per modum *dati*, vel *doni*, convenit producto per modum Voluntatis, cujus est ex *libertate* sua dare, vel donare.

Dicitur[90] quod in aliquo actu Voluntatis Divinæ, scilicet in actu *spirandi* Spiritum Sanctum, est aliquo modo Necessitas *naturalis*, sic intelligendo : quod Voluntas, ut est simpliciter voluntas, non est Principium elicitivum actus notionalis quo producitur simile in forma ipsi producenti, (quia tunc, in quocumque esset, esset Principium elicitivum actus quo produceretur simile in forma : quod falsum est in creaturis); sed Voluntas, ut est in Natura Divina et ut sic per illam habet quamdam *naturalitatem* ad producendum actum *notionalem*, sic est Principium elicitivum actus notionalis. Ex hoc enim quod [Voluntas] *fundatur* in Natura Divina, sive in Essentia, habet sibi annexam quamdam *vim naturæ*, et sic quamdam Necessitatem *naturalem* ab ista naturaliter, sive vi naturali annexa Voluntati, contrahit. Et sic est Principium elicitivum actus notionalis. Licet enim in actu Voluntatis *essentialis*, ut ordinatur in Summum Amatum, ab ipsa sola Voluntate, ratione qua est *libera*, sit Necessitas *immutabilitatis*,

(89) Ox. 1. d. 10. q. Unic. n. 1. — 5. De Trinit. c. 14.

(90) Quodl. 16. nn. 11. et 12. — Ita Henricus, Quodl. 3. q. 17. et Quodl. 4. q. 10 et in Summa. art. 6. q. 1.

tamen, in quantum actio Voluntatis ordinatur in Amorem Productum tendentem in Amatum terminaliter, sic ab illa *naturalitate* annexa Voluntati procedit Necessitas *immutabilitatis* circa solum actum notionalem elicitum a Voluntate, vel potius ab ipsa Libertate Voluntatis, ut ei talis Naturalitas est annexa. Additur ad hoc quod illa Naturalitas in Voluntate nullo modo *prævenit* ejus Libertatem, nec est ratio elicitiva actus notionalis. Hoc enim esset omnino contra ejus Libertatem. Sed potius est *consecutiva* et *annexa* Libertati, ut aliquid quo, assistente Voluntati, Voluntas ipsa ex vi quam habet ex eo quod est Voluntas et libera, potest elicere actum suum notionalem, quem sine illo assistente elicere omnino non posset. Sunt igitur aliter et aliter istæ propositiones in Divinis necessariæ : « Deus necessario vivit », quia necessitate *naturæ* ; « Deus necessario intelligit », quia necessitate *intelligibilis* determinantis intellectum ad hoc, ubi est aliqua diversitas rationis ; « Deus necessario spirat Spiritum Sanctum », quia necessitate *naturali* non præveniente, sed *concomitante* ; « Deus necessario amat se », necessitate *consequente* Infinitatem Libertatis absque aliqua necessitate Naturæ.

Contra istud. Non videtur quod illud quod fundatur in aliquo, possit habere rationem aliquam Necessitatis ulteriorem ultra illud in quo fundatur ; nec etiam [videtur] quod fundatum posset habere *duplicem* rationem Necessitatis, et illud in quo fundatur, tantum UNICAM, quia tunc, circumscriptâ per impossibile, vel possibile, illa unica ratione Necessitatis in Fundamento, adhuc remaneret alia ratio Necessitatis in fundato et ita illud fundamentum remaneret necessarium ; et tamen non remaneret Necessitas *Fundamenti*. Nunc autem, secundum istos, actus *notionales* fundantur in actu *essentiali* ;

et, secundum omnes, actus *essentiales* aliquo modo sunt *priores* ; igitur non potest esse quod in actu *essentiali* quo Deus diligit se, sit tantum *unica* Necessitas et ex unica ratione Necessitatis, scilicet ex Infinitate Libertatis, et tamen quod in actu *spirandi* sit cum hoc alia ratio Necessitatis, scilicet NATURALIS.

Præterea, sicut Memoria perfecta in Supposito conveniente est Principium perfectum producendi Verbum perfectum, sic videtur quod Voluntas perfecta in Supposito, vel Suppositis convenientibus, sit perfectum Principium producendi Amorem perfectum. Sicut igitur Memoria in Patre est Principium gignendi Filium, sic Voluntas in Patre et Filio est Principium spirandi Spiritum Sanctum. Nec videtur, ultra rationem perfectæ Memoriæ, vel perfectæ Voluntatis, *coassistentia* alicujus esse necessaria, sic quod, illo non assistente, non posset Voluntas in actum *spirandi*, et Memoria in actum *dicendi*. Si autem intelligeret *assistentiam* esse ut Objecti ad Potentiam, forte illa requiritur tam in Memoria quam in Voluntate ; et magis forte ad hoc ut per actum *communicetur* Natura quam ad hoc ut actus sit *necessarius*, quia Principiorum illorum, scilicet Objecti et Potentiæ, utrumque per se est ratio propriæ Necessitatis in eliciendo actum suum, ut suus est. Sed forte non utrumque per se est ratio perfecta consubstantialitatis Termini ad ipsum Producens. Et tunc verum esset quod non requiritur talis *assistentia* ad actum essentialem, quia, licet ibi requiratur Objectum, non tamen ut Principium *communicandi* suam propriam perfectionem.

22. Quod Voluntas, etsi sua Libertate essentiali producat Spiritum Sanctum, ex Infinitate tamen Objecti capit necessitatem spirandi, quæ necessitas ex Objecto non est naturalitas in Principio.

Dico [91] quod in actu Voluntatis Divinæ est Necessitas *simpliciter*. Et hoc tam in actu *diligendi* se quam in actu *spirandi* Amorem Procedentem, scilicet Spiritum Sanctum. Hoc sic patet. Quia Deus necessario est beatus, igitur necessario *videt*, et etiam *diligit* Objectum beatificum. Similiter Spiritus Sanctus est Deus et, per consequens, summe necessarius in essendo. Igitur, cum accipiat *esse procedendo*, actus ille quo *procedit*, est simpliciter *necessarius*. Utraque autem conclusio probatur *propter quid*, sic. Voluntas Infinita ad Objectum perfectissimum se habet *modo perfectissimo* se habendi. Voluntas Divina est hujusmodi. Igitur ad Summum Diligibile se habet *modo perfectissimo* quo possibile est aliquam voluntatem se habere ad ipsum. Sed hoc non esset nisi ipsum *necessario* et actu *adæquato diligeret* ; et etiam Amorem ejus adæquatum *spiraret* ; quia, si aliquod istorum deficeret, posset sine contradictione intelligi aliquam Voluntatem perfectiori modo se habere ad Objectum, quia ille *modus* posset intelligi perfectior. Et ille *modus* non includit contradictionem, quia non est contradictio quod Voluntas Infinita habeat Actum Infinitum circa Objectum Infinitum et, per consequens, actum *necessarium*, et etiam *necessario* ; quia, si posset non habere talem Actum circa tale Objectum, posset carere summa perfectione.

(91) Quodl. 16. n. 2.

Dico [92] igitur quod Voluntas Divina est Principium necessario producendi Amorem. Hoc probatur *primo* sic. Voluntas Divina est Principium communicandi entitatem *necessariam*, ut patet ex quæstione præcedente. Sed entitas *necessaria* non potest *contingenter* communicari, quia tunc non esset productio *necessaria* si communicatio esset *contingens* ; et, per consequens, communicatum non esset ex se necessarium. Igitur Voluntas Divina est Principium *necessario* communicandi entitatem *necessariam*.

Dicetur quod hæc probatio est a *posteriori* concludens ex necessitate *producti*, sive communicati *necessitatem* in Principio ad communicandum et producendum. Sed quæ est ratio a *priori* quare Voluntas communicat Essentiam in Divinis et quare est Principium *necessario* producendi ?

Respondeo quod sic a *priori* declaratur.

— *a*) Voluntas Infinita est necessario in actu *secundo*, (quia potest esse in actu secundo) et non potest *mutari* ; igitur *necessario* est in actu *secundo*.

— *b*) Item, semper *necessario* [Voluntas] est in actu circa Primum Objectum, quia non est in actu volendi circa secundum Objectum nisi quia est in actu volendi circa Primum. Si enim posset esse in actu volendi circa *secundum* et non circa *primum*, vilefieret Voluntas ejus, sicut arguit [93] Philosophus.

— *c*) Item Voluntas Infinita *semper* est in actu volendi *recte*, quia, si posset esse in actu volendi *non recto*, igitur et de necessitate esset in actu volendi *non recto*, cum non posset *mutari* et cum omnis actus *non rectus* habet regulari per actum *rec-*

(92) Par. 1. d. 10. q. 2. nn. 4. 5. 6.

(93) 12 Metaph. text. 51.

tum superioris potentiæ, et suprema potentia est Infinita, sequitur, a primo ad ultimum, quod, si Voluntas Infinita non possit esse in actu *non recto*, quod, [inquam], *necessario* sit in actu volendi *recto*. Voluntas igitur Infinita necessario est in actu volendi *recto* circa Primum Objectum volibile. Primum autem Bonum, sive Primum volibile, est de necessitate volendi, ex ratione suî; aliter sua Voluntas dependeret a Voluntate acceptante diligibilitatem; quod est impossibile de Objecto Infinitæ Voluntatis *primo*, eo quod est *primum* et *adæquatum* Objectum ejus, sicut Voluntas creaturæ dependet a Voluntate *prima* acceptante. Patet igitur quod Voluntas Infinita de necessitate est in actu volendi Primum Volibile, scilicet Essentiam Divinam.

Tunc arguitur sic. Necessitas Voluntatis ad volendum aliquod Objectum diligibile sibi præsentatum est eadem necessitas Voluntatis in Supposito conveniente Actioni ad producendum Amorem adæquatum illi Objecto. Sed, ut probatum est, Voluntas Infinita *necessario* est in actu volendi *recto* respectu Primi Objecti, quod ex ratione suî *necessario* est diligendum. Igitur in Supposito convenienti Actioni, ut in Patre, vel in Filio, sive in utroque, est Principium *necessario* producendi Amorem *adæquatum* Primo Objecto diligibili.

Ista igitur est ratio *a priori* quare Voluntas necessario *spirat* Amorem essentialem de Summo Diligibili, quia est Voluntas Infinita habens Objectum diligibile sibi præsens; et ideo, sicut ex necessitate est Principium volendi Bonum Infinitum, ita ex necessitate est Principium *spirandi* Amorem illius Boni.

[Arguitur][94] : Potentia *rationalis* est ad[95] opposita. Sed Voluntas est potentia *rationalis*. Igitur potest *agere* et *non agere*. — Ad [istam] rationem, dicendum quod potentia *rationalis* respectu eorum quæ sunt circa finem (ubi non est tota ratio oppositi), est ad opposita. Voluntas etiam creata circa finem (quia non est ex se necessario recta), ex se potest in finem *volendo* et *non volendo*. Sed VOLUNTAS INFINITA NECESSARIO EST RECTA, et ideo Voluntas Infinita in Supposito convenienti actioni respectu Objecti Infiniti sibi præsentis, necessario *spirat* Amorem illius Objecti Infiniti sibi præsentis, qui Amor dicitur Spiritus Sanctus.

23. Quod, sicut Pater generat volens etsi non Voluntate, ita spirat cognoscens etsi non spiret Memoriâ.

PROBATUM [fuit][96] breviter quod Pater *volendo* producit Filium, nedum Voluntate *concomitante*, sive *complacente*, sed etiam Voluntate *antecedente*, quoniam Pater præcedit Filium, et generationem ejus prioritate originis. In illo priori est beatus ; non tamen generatione Filii est beatus, nec *exspectat* generationem Filii ut sit beatus. Ergo ante generationem Filii est beatus. Sed non est beatus nisi *intelligendo* et *volendo* Essentiam suam. Ergo ante generationem Filii *vult* et *intelligit* Essentiam suam ; sed non solum ut Essentia est, sed ut *communicanda* Filio [et Spiritui Sancto]; aliter enim non omni modo perfectionis eam *intelligeret*. Sed intelligere et velle Essentiam ut communicandam Filio [et Spiritui

(94) Par. 1. d. 10. q. 2. nn. 1 et 6. (95) 9. Metaph. c. 3.
(96) Paris. 1. d. 6. q. 2. n. 5.

Sancto], est intelligere et velle *generationem* Filii [et *spirationem* Spiritus Sancti] ; quia *generatio* Filii non est nisi communicatio Essentiæ suæ ipsi Filio ; igitur Pater *vult* prius, et *intelligit* generationem Filii [et spirationem Spiritus Sancti] quam generet [et spiret] ; et, per consequens, *volendo* generat Filium Voluntate *antecedente* [et *intelligendo* Intelligentia *antecedente*, spirat Spiritum Sanctum].

24. Quod, quia Intellectus et Voluntas sunt Infinita Principia productiva, liberaliter producunt, idest quin perficiantur Productione, vel Producto, sicut nec Pater perficitur Generatione, vel Spiratione.

Dico [97] quod in omni ordine agentium, præcipue ubi Principium activum de se non est imperfectum, est status ad aliquod Principium activum simpliciter perfectum ; quod scilicet agens agit ex plenitudine perfectionis, et dicitur agens ex *liberalitate* secundum [98] Avicennam. *Nihil perfectissime agit, nec summe liberaliter, quod agit ut perficiatur actione sua* ; *neque liberaliter dat qui dat aliquid spe retributionis* ; *neque est ibi aliquid frustra, quia est in se perfectum* ; *et ex plenitudine perfectionis, etc.* Nullum autem Agens agit *liberaliter* propter hoc quod ex actione sua exspectat *perfici*. Sicut enim in actibus humanis liberalis est ille qui agit non exspectans *redditionem*, ita

---

(97) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 4.

(98) Vide Avicennam, 6. Metaphys. cap. 11. Citat. Par. 1 d. 2. q. 5. n. 5. ubi Doctor inde dicit : « Nullum autem agens quod est perfectum, ex sua activitate, vel ex suo Termino perficitur. Aliter non dicetur agere liberaliter. Itaque ille Terminus producitur a Principio illo productivo non ut per ipsum perficiatur, sed [producitur] ex plenitudine perfectionis producentis. »

simpliciter Agens dicitur *liberale*, eo quod nullo modo *perficitur* productione, vel producto.

Productio [99], vel forma productiva, nullo modo sequitur actum intelligendi, vel aliquid perfectionis quod sit in anima : quoniam impossibile est actionem *productivam* esse ultimam perfectionem, quia, ex hoc quod est *productiva*, suus Terminus est perfectior illo. Sed Intelligere et Velle, et hujusmodi Operationes immanentes, sunt ultimatæ perfectiones Potentiarum. Et, secundum [100] Augustinum, consistit in eis Beatitudo creaturæ rationalis, et secundum [101] Aristotelem. Igitur actum Intelligendi perfectum non sequitur in anima aliquid aliud perfectius quod sit genitum, vel productum, ut Verbum.

Confirmatur : in illis operationibus consistit beatitudo Dei Patris. Sed Pater in primo instanti naturæ, vel originis, habet quidquid requiritur ad hoc quod sit beatus. Et hoc [habet] a se. Sed in primo instanti originis non est ei Verbum productum. Igitur non gignitur Verbum per aliquam operationem intelligibilem perfectam. Item [102] Augustinus : *Sicut esse non est Patri a Filio, ita nec nosse.* Unde dicit ibidem : *Novit Deus Pater omnia in Verbo, novit omnia in seipso.* Igitur non habet Pater *nosse* perfectum, vel *intelligere* perfectum, per hoc quod *producit*. Igitur non est de ratione Intellectionis perfectæ quod sit *productiva* alicujus Termini. Item, Pater omnem perfectionem essentialem et simpliciter haberet æqualiter si, per impossibile, non gigneret Filium ; quia, sicut Filius nihil habet

(99) Par. 1. d. 27. q. 6. nn. 4. et 5. (100) 11. Confess. c. 21.
(101) 1. Ethic. c. 9. (102) 15. de Trinit. cap. 14.

nisi quod *nascendo* accepit a Patre, ita Pater nihil habet nisi a se. Unde Pater non producit Filium ut ejus *productione* perficiatur ; sed ex *plenitudine* suæ Perfectionis producit. Cum igitur Intelligere sit Perfectio simpliciter et essentialis, igitur istam Perfectionem haberet Pater, etsi non gigneret Filium. Igitur non *perficitur* intellectus Patris per Intelligere per hoc quod emanat aliquis Terminus mediante actu Intelligendi.

25. Quod duæ Productiones Divinæ in hoc conveniunt quod ambæ, scilicet Generatio et Spiratio, non sunt de genere Actionis prædicamentalis.

AD HOC [103] respondeo quod Generatio, [sicut et Spiratio], nullo modo manet in in Divinis sub ratione Actionis, sed tantum ut Relatio. Quod declaratur sic, [quia] [104] ex dictis [et dicendis] patet *æquivocatio* multiplex hujus nominis « Actio ».

1. Actio Qualitas.

— *a*) Uno enim modo « Actio » dicitur de Operatione, prout Intellectio, vel Volitio dicitur Operatio. Et tamen in rei veritate est Qualitas.... Operatio [105] [enim] habet *duas* conditiones in quibus convenit cum Actione. *Prima* est quod semper est in *fieri*. Non dico *successivo*, quia Operatio est indivisibilis ; sed sic in *fieri* quod in *continua dependentia* ad Causam eamdem et secundum idem, sicut

(103) Par. 1. d. 27. q. 1. n. 14. Fusiùs hic elucidatur quæstio circa naturam « Actionis » priùs mota, de qua brevitar sermonem habuimus : l. 10. n. 6 et seq. (Editor.)

(104) Ox. 4. d. 13. q. 1. n. 12.

(105) Quodl. 13. n. 27. et n. 1.

dependentia rei conservatæ ad Causam conservantem. *Secunda* conditio est quod Operatio *transit* in Objectum sicut in Terminum, licet [Objectum] non accipiat *esse* per ipsam [Operationem], quia *præsuppositum* [est] in suo *esse*. Et propter istas duas conditiones potest Operatio dici Actio, sicut propter istas significatur grammatice per Verbum *activum* ; et propter easdem dicitur Operatio actus *secundus*... [Actio autem] sit de genere Actionis, ipsa est semper ad Terminum aliquem *accipientem* aliquo modo *esse* per ipsam Actionem. Sed [et] intelligitur quod sit Actio, hoc est Operatio, quâ Agens tanquam actu ultimo *perficitur*... Talis actus est Qualitas. Omnis autem Qualitas est Forma simpliciter *absoluta*, quia genera sunt impermixta...

Et breviter, ad cautius loquendum in tota ista quæstione, — *a*) intelligitur hoc nomen « Actio » pro *actione* de genere Actionis, quæ scilicet est Actio *productiva*, vel saltem aliquo modo faciens ad *esse* Termini per ipsam ponendi. Et — *b*) hoc nomen « Operatio » intelligitur pro Actu *intrinseco*, quo ipsum Operans *perficitur* ultimate. — Sic [106] Agens actione de genere Actionis nunquam est simpliciter *perfectius* per illam. Imo ex Perfectione sua complete agit *communicando* alteri Perfectionem. Nunc autem Operatio est Perfectio simpliciter operantis. Relinquitur igitur tandem quod illud Absolutum quod est in Operatione, sit aliquid de genere Qualitatis.

Actio [107] [igitur] secundum *primam* significationem est Forma *absoluta* et in genere Qualitatis, ut dictum est.

(106) Quodl. 13. n. 25.

(107) Ox. 4. d. 13. q. 1. nn. 12 et 13.

2. Actio Relatio.

— *b*) Alio modo « Actio » dicit per se *habitudinem*, vel *respectum*. Et quandoque accipitur hoc nomen « Actio » pro *respectu* Producentis ad *productum*, sicut dicitur Pater esse causa agens Filii. — *c*) Quandoque autem pro *respectu* Inducentis ad *inductum*, vel Educentis ad *eductum*, ut calidum dicitur causa agens caloris in ligno. — Juxta secundam [significationem] et tertiam, « Actio » est *respectus intrinsecus* adveniens, et sic proprie in genere Relationis.

3. Actio de genere Actionis.

— *d*) Quandoque etiam accipitur hoc nomen « Actio » pro *re acta*, includendo tamen istum *respectum* quem exprimit hoc quod est ab alio. — Juxta *quartam* vero [significationem] « Actio » præcise est genus distinctum, ut est probatum per [108] Aristotelem et per distinctionem *respectuum* qui non pertinent ad genus Relationis, a *relationibus* proprie dictis quæ sunt in genere Relationis ; et patet per descriptionem nunc adductam. — *e*) Aliquando etiam [accipitur hoc nomen « Actio »] pro *respectu* Transmutantis ad *transmutatum*, juxta illam [109] descriptionem : *Actio est secundum quam in illud quod subjicitur, agere dicimur.* — Juxta *quintam* significationem, (si tamen sit significatio hujus nominis sicut communiter exponitur ibi Philosophus) patet quod « Actio », quantum ad illud connotatum, pertinet ad aliquod genus *absolutum* secundum quod *passum* transmu-

(108) 5. Phys. text. 18 et 22.

(109) Ibid. Lib. Sex Principiorum.

tatur, utpote Quantitatem, vel Qualitatem et hujusmodi. Et sic dicit ibi Philosophus de Actione quod est *opus* et *finis* hujus, scilicet Activi. *Opus* autem et *finis* hujus est ipsa Forma *absoluta* in Passo, licet ut *fluens*, loquente de agente per *motum*. Unde præmittit ibi quod *motus* est Actus et *activi* et *passivi* : *activi* ut *ab ipso*, *passivi* ut *in ipso*. Ille autem motus, secundum Commentatorem, realiter est Forma *fluens*. Dicitur ergo Actio ibi ipsum *Actum*, sive *Opus*, vel *finis* Agentis, in quantum est ab ipso Agente.

4. Quod Productiones duæ Divinæ, scilicet Generatio et Spiratio, non sunt Actiones de genere Qualitatis.

Actio [110] in creaturis uno modo [igitur] accipitur pro Actione de genere Actionis ; alio modo pro actu secundo qui est Qualitas absoluta. Unius ergo Potentiæ tantum est unus Actus, loquendo de *hoc* actu tantum, vel *illo* tantum. *Unius* tamen Potentiæ potest bene esse *duplex* actus quorum unus sit de genere Actionis, alius de genere Qualitatis ; sicut intellectus noster pro actione de genere Actionis habet gignere *verbum*. Habet tamen alium actum de genere Qualitatis, scilicet illam *notitiam genitam*. Ita, in proposito, Intellectus Divinus habet unum actum correspondentem intellectioni nostræ quæ est Qualitas, quo scilicet actu Intellectus Patris formaliter intelligit. Habet etiam actum correspondentem actui de genere Actionis, quo scilicet exprimit Verbum.

Operatio [111] *cognoscendi*, vel *appetendi* nec est Transmutatio *alterius*, nec Transmutatio *ab altero*. Quod, licet videatur esse manifestum, tamen

(110) Ox. 1. d. 6. q. Unic. n. 4. (111) Quodl. 13. n. 25.

probari potest ; quia Transmutatio, tam activa quam passiva, est necessario ad aliquem *terminum* accipientem *esse* illâ Transmutatione ; quia, secundum *terminum* formalem, *passum* se habet aliter nunc quam prius. Operatio autem non est ad aliquem *terminum* accipientem *esse* per ipsam. Imo eo modo quo habet *terminum* ad *quem*, [Operatio] nec est productiva *termini* ad *quem*, nec eductiva de potentia *passi*, nec inductiva in *passum*, sed præsupponit *terminum.* Omnis autem Actio de genere Actionis, [sive Actionis Relationis, sive Actionis proprie dictæ], vel est productiva *termini*, vel eductiva, vel inductiva. Imo eo ipso quo Actio talis ponitur in Divinis, puta Generatio, vel Spiratio, per ipsam aliquis *terminus* accipit *esse*, scilicet Suppositum genitum, vel spiratum.

5. Quod Productiones duæ Divinæ non sunt de genere prædicamentali Actionis

[Dices] : Deus [112] habet Actionem proprie dictam ad *intra*.... ; quia, si Generatio non esset Actio *proprie* dicta, ut [Actio] contra Relationem distinguitur, sequeretur quod Generatio esset tantum Relatio. Et tunc Generare et Dicere esset tantum *referri* ; quod est inconveniens. Ultimo arguitur (et est ratio communis ad Actionem ad *extra*... et ad Actionem [113] ad *intra*...) : Relatio secundi modi fundatur super Actionem et Passionem. Sed Relatio non fundatur super Relationem. Ergo Actio non est non est tantum Relatio. Si arguis contra hanc opinionem quia, secundum [114] Boetium (et videtur sumi ab Augustino [115]) et communiter videtur

(112) Ox. 4. d. 13. q. 1. n. 4.

(113) Et arguitur sic 5. Metaph. cap. de *Ad aliquid*, text. com. 20. (114) Lib. de Trinit. (115) 5. de Trinit. cap. 10.

accipi a Doctoribus, in Divinis non manent nisi duo Genera, scilicet Substantia et Relatio : ergo non Actio ut distinguitur contra Relationem : dicitur quod sub Relatione comprenenditur Actio proprie dicta, quia *respectum* dicit aliquem, sed non *proprie* Relationem. Et hoc videtur posse confirmari per Augustinum [qui] excludit a Deo singula Prædicamenta : et tamen videtur concedere quod ipse sit *proprie faciens*, quantum ad Prædicamentum Actionis, sed sine *mutatione*.

Ad hoc [116] respondeo quod non multum movet. Et dico quod nec Productionem ad *intra*, vel ad *extra*, oportet ponere Actionem de genere Actionis, eo modo quo genera Prædicamentorum transferuntur ad Divina, sed Relationem, ut prædicamentum Relationis conceditur ibi manere ; quia tam Generatio quam Creatio magis assimilatur Relationi, ut distinguitur [Relatio] contra Actionem de genere Actionis, quam Actioni. Cujus probatio facilis est... ; [quia] Actio, ut distinguitur contra Relationem, semper respicit *passum*, per [117] Philosophum. Definiens Potentiam *activam*, dicit quod *est principium transmutandi aliud, in quantum aliud*. Igitur Actio proprie dicta est Passi *transmutabilis*, et respicit aliud ut *transmutatum*.... Actio [118] est Transmutatio *alterius*, in quantum alterum..... Passio etiam est Transmutatio *ab altero*, in quantum alterum.... Sed [119] ubi *totum* est *productum*, sicut in creatione, ibi nec est aliquid *transmutatum* proprie, quia non aliquid [est] quod aliter se habet nunc quam prius, cum prius fuerit *nihil*

(116) Par. 4. d. 13. q. 1. n. :

(117) 5. Metaph. text. com. 1 (118) Quodl. 13. n. 25.

(119) Par. 4. d. 13. q. 1. nn. 3 et 5.

et modo primò sit *aliquid*. Igitur Creatio in Deo, qua creatura producitur *extra*, non est Actio, ut distinguitur [Actio] contra Relationem. — Quod dixi : « quod Generatio in Divinis non est Actio, » adhuc dico, quia, cum Actio de genere Actionis semper sit respectu Passi, et Pater non producat Filium de aliquo *passivo*, vel *materia*, non est Actio in Divinis ut [Actio] distinguitur contra Relationem. Non igitur sic Generatio in Divinis est Actio, prout sibi correspondet Passio in aliquo.

Si ergo [120] debet salvari illa famosa divisio Prædicamentorum (quia secundum Avicennam [121], cogimur observare illam divisionem Prædicamentorum famosam qua dicuntur esse Decem generalissima ; cogimur, inquam, propter Philosophorum antiquam auctoritatem, cui non debet facile contradici), necesse est dicere quod Respectus habeat sufficientes rationes formales. *Sufficientes*, inquam, ad distinctionem Generum. Hæc autem differentia sufficiens ad istud (quæ probabilius colligitur ex dictis auctorum), est Respectus *extrinsecus* et *intrinsecus* adveniens, ut ille dicatur *intrinsecus* adveniens qui necessario consequitur ambo Extrema in actu posita, vel, quod idem est, *necessario* consequitur suum Fundamentum, Termino *non excluso*, sed *posito*. *Extrinsecus* autem est qui *non* consequitur *necessario* Extrema etiam ambo simul in actu posita. Et tunc illa sex principia, de quibus agit auctor *sex Principiorum*, pro tanto non sunt *species* Relationis, quia Relatio dicit Respectum *intrinsecus* advenientem : illa autem dicunt Respectus *extrinsecus* advenientes. ACTIO ERGO ERIT RESPECTUS EXTRINSECUS ADVENIENS. Sed cui ? Videtur quod *passo*, quia vult Philosophus quod Actio et Passio fundantur in *motu*. Motus autem est in *passo* : et [vult] quod non distinguitur formaliter nisi per esse *ab hoc* et *in hoc*. Sed contrarium videtur, quia in eodem est Respectus et Fundamentum... Sed Potentia *activa* quæ est Fundamentum Actionis est in Agente. Ergo... Omnino [etiam] irrationale videtur quod Forma sit in aliquo et non constituat ipsum informatum secundum ipsam. Ergo, si Actio est formaliter in *passo*, *passum* erit formaliter *agens*

Dicatur ergo quod Actio est respectus *extrinsecus* adveniens, et in Agente ut in *subjecto*, in Forma autem quæ dicitur Potentia *activa*, ut in Fundamento *proximo*. Similiter Passio dicit Respectum oppositum correspondentem isti, et in *passo*

(120) Ox. 4. d. 13. q. 1. n. 9. (121) Avicenn. 3. Metaph.

ut in Subjecto, et in Potentia *passiva*, ut in Fundamento *proximo*.

Ulterius, in speciali, Agens *creatum* habet *respectum* — *a*) ad Terminum *primum*, sive totalem, qui dicitur Productum, et — *b*) ad Terminum qui dicitur Forma *educta*, vel *inducta*, et — *c*) ad Subjectum illius Formæ quod est *passum*, vel *transmutatum*. Quod autem isti Respectus sint alii et alii, probatur, quia sunt ad alios Terminos. Probatur etiam per aliud, quia Respectus correspondentes e converso sunt omnino alii et alii. Respectus enim Producti ad *producens* est sicut dependentia ad illud ad quod dependet ; et hoc simpliciter secundum suum *esse* sicut simpliciter accipit *esse*. Respectus autem Transmutabilis ad *transmutantem* non est simpliciter dependentis secundum *esse*. Transmutabile enim secundum suum *esse* simpliciter concurrit cum Agente, ut concausa, nec accipit simpliciter *esse* ab ipso, sed tantum accipit *esse* secundum Formam quæ inducitur. Respectus etiam Producti et Inducti patet quod sunt alii. Et si uterque sit dependentis a Producente, quia illud primo dependet quod primo *accipit esse*, et hoc est *productum* ; illud secundario, vel per accidens, dependet quod secundario accipit *esse* ; et hoc est eductum, vel inductum. Istorum trium respectuum ex parte Agentis *duo* primi non sunt *extrinsecus* advenientes : quia vel Agens non habet relationem realem ad *productum*, vel *inductum*, sicut est de Deo producente creaturam, vel aliquid in creaturis ; vel, si habet, *necessario* consequitur Fundamentum, posito Termino. Hoc est manifestius de Respectu consequente in *producto*, vel *educto*, quod scilicet non est *extrinsecus* adveniens, quia necessario sequitur Fundamentum posito Termino. Ille autem Respectus, qui est ad *passum*, est *extrinsecus* adveniens, quia bene possibile est Activum et Passivum esse, et etiam *approximata*, et tamen non habere istum Respectum quod Agens sit illud *a quo* transmutatur, nec illud ab ipso transmutetur, utpote si est aliquod impediens Actionem. Ergo Actio, cum sit Respectus *extrinsecus adveniens*, ut prius est deductum, erit habitudo Agentis ad Passum transmutatum.

Et hoc confirmatur per Philosophum [122], qui definit Potentiam *activam* esse Principium transmutandi aliud, in quantum aliud. Sicut autem Potentia *activa* est Principium transmutandi, ita Actio quæ est actus Potentiæ *activæ*, erit Transmutatio alterius, id est, *passi*, in quantum alterum est. Duo autem alii Respectus, scilicet Productionis, vel

(122) 5. Metaph. text. com. 17.

Inductionis, seu Eductionis, et hoc sive *activæ*, sive *passivæ*, pertinebunt ad genus Relationis proprie dictæ, quia sunt *intrinsecus* advenientes.

26. Quod duæ Productiones Divinæ, quæ nec sunt de genere Qualitatis, nec de genere prædicamentali Actionis, sunt Actiones Relationes ; ita quod non dantur in Divinis nisi duo Genera, videlicet Substantia et Relatio Actio, vel Relatio Passio.

Ad propositum [123] ergo in speciali dico quod, si qua ad Divina transferuntur Genera, non transfertur aliqua Actio de genere Actionis, et hoc ad *intra*, ut sic quantum ad omnia *intrinseca* simpliciter sit illa proposito vera, scilicet : QUOD TANTUM SUNT [IN DIVINIS] DUO GENERA, SCILICET RELATIO ET SUBSTANTIA. Neque etiam convenit Deo aliqua Actio, de genere Actionis, respectu cujuscumque *totaliter* producti, cujus scilicet non *præcessit* aliqua pars *potentialis*. Et probatio communis, tam de Productione *ad intra* quam de Productione totali *ad extra* (cujusmodi est Creatio), ista est : quia, ubi est *totalis* Productio, non de aliquo *passo*, seu *potentiali*, ibi deficit illud quod requiritur ad Actionem proprie dictam, quæ semper est in *passum*, secundum Philosophum [124] et Auctorem *Sex Principiorum*. Sed nec Pater producit Filium de aliquo *potentiali*, vel *quasi potentiali* [125], nec creat de aliquo *passo transmutato*. Alia communis probatio est : quia Actioni correspondet Passio

(123) Ox. 4. d. 13. q. 1. nn. 17 et 18.

(124) 5. Metaph. text. com. 17.

(125) Ut. ostensum est 1. d. 5. q. 2.

proprie dicta, quæ scilicet est Respectus *extrinsecus* adveniens, sicut et ipsa Actio.

In Divinis autem ad *intra* nullus potest esse Respectus *extrinsecus* adveniens, quia quilibet [Respectus] summe necessario oritur ex natura Fundamenti ; nec ibi, nec in creatione potest esse Respectus Passionis *extrinsecus* adveniens, quia productum, sive *extra*, sive *intra*, summe necessario refertur ad Producentem. De *intra* non est dubium. Sed de *extra* probo; quia impossibile est aliquam Relationem magis intrinsece creaturæ inesse quam illam quæ est ad Creatorem, in tantum quod illa est idem realiter Fundamento [126]. Est tamen, tam ad *intra* quam ad *extra* in *totali* productione, Actio aliqua Divina, accipiendo Actionem non pro aliquo de genere Actionis, sed pro aliquo *correspondente* illi Actioni de genere Actionis ; sicut in producto non est Passio de genere Passionis, sed Passio *æquivoce* dicta, ad Passionem correspondentem Actioni de genere Actionis.

Et ista *æquivocatio* nominis Actionis dicta est prius, cujus *similis* potest correspondere in nomine Passionis. Unde Productio *activa*, vel Actio, in Divinis est tantum Actio Relatio ; *realis* tamen. Similiter Productio Passio. Ad *extra* autem Productio Actio est Relatio *rationis* et, e converso, Productio *passiva* [est] Relatio [127] *realis*.

(126) Ut ostensum est 2. d. 1. q. 4.

(127) Sicut dictum est 1. d. 30.

LIBER DUODECIMUS

DE TRINITATE PERSONARUM

Adjuvante Domino Deo nostro suscipiemus et eam ipsam quam flagitant, quantum possumus, reddere rationem quod Trinitas sit unus, et solus, et verus Deus ; et quam recte Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus unius ejusdemque substantiæ, vel essentiæ, dicatur, credatur intelligatur, ut non quasi nostris excusationibus illudantur, sed re ipsa experiantur, et esse illud Summum Bonum quod purgatissimis mentibus cernitur et a se propterea cerni comprehendique non posse, quia humanæ mentis acies invalida in tam excellenti luce non figitur nisi per fidei nutrita vegetetur.

Admonet me plane ac mihi jubet suavissimo imperio lex Christi, hoc est charitas, ut cum aliquid falsi in libris meis me sensisse homines putant quod ego non sensi, atque idipsum falsum alteri displicet, alteri placet, malim me reprehendi a reprehensore falsitatis quam ab ejus landatore laudari. Ab illo enim, quamvis ego non recte, qui hoc non senserim, error tamen ipse recte vituperatur ; ab hoc autem nec ego recte laudor a quo existimor id sensisse quod vituperat veritas, nec ipsa sententia quam vituperat veritas. Ergo in nomine Domini susceptum opus aggrediamur.

Augustinus. *De Trinitate*, l. 1. c. 2 et 3.

1. Positio Questionis

UTRUM [1] sint tantum *tres* Personæ in Essentia Divina ? Quod [sic] : 1. Joan. 5. *Tres sunt qui testimonium dant in cælo* : *Pater, Verbum et Spiritus Sanctus* ; *et hi tres unum*

(1) Par. 1. d. 2. q. 8. nn. 1. et 2.

sunt. Et Matth. 28 : *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.*

Ad quæstionem, — *a*) *primo*, dicam quid tenendum — *b*) *secundo*, quomodo potest intelligi esse *possibile* absque repugnantia.

2. Quoad numerum Personarum quid tenendum sit, declaratur.

Tenendum est quod tantum sunt *tres* Personæ, quia tantum sunt *duæ* Productiones *intrinsecæ* numero, et *utrâque* Productione producitur tantum *una* Persona, quia utrâque Productione producitur Res *distincta* a Producente. Nulla enim res semetipsam producit. Sed non *distincta essentialiter*, quia Res producta est infinite talis. Quod tantum invenitur in Divinis.

Ad [2] [istam igitur] quæstionem, cum quæritur de *trinitate* Personarum in Divinis, respondeo quod sunt tantum *tres* Personæ in Essentia Divina. Quod probatur sic. Sunt — *a*) tantum *duæ* productæ et — *b*) tantum *una* improducta. Ergo tantum *tres* sunt Personæ.

Si [3] non sunt tantum *duæ* Personæ *productæ*, ergo erunt *plures* Personæ quam *tres*, vel *pauciores* quam *tres*. Quod est falsum. Illæ ergo auctoritates quæ ostendunt tantum *tres* esse Personas in Divinis, ostendunt quod sunt tantum *duæ* Personæ *productæ*.

(2) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 34.

(3) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 2.

3. Quoad constitutionem Personarum trium in Essentia una, quomodo possit intelligi esse possibile absque repugnantia. declaratur.

Augustinus [4] : *Pater est Principium totius Divinitatis*; non nisi per *Productionem*... Quia. sicut dixi, *pluralitas* declaratur ex Productione, ideo primo respondeo ad quæstionem de Productione... Ad [5] propositum in speciali dico quod, si qua ad Divina transferuntur Genera (quod est expositum [supra]) non transfertur aliqua [Productio] Actio de genere Actionis, [sed Productio Relatio] ; et hoc ad *intra* ut sic, quantum ad omnia Intrinseca [Divina], simpliciter sit illa propositio vera, scilicet : Quod tantum sunt ibi duo Genera, scilicet [Productio] Relatio et Substantia...

Est [igitur], tam ad *intra* quam ad *extra* in *totali* Productione, [id est absque Passo *transmutato*], Actio aliqua Divina, accipiendo Actionem non pro aliquo de genere Actionis, sed pro aliquo correspondente illi Actioni de genere Actionis ; sicut in producto non est Passio de genere Passionis, sed Passio, *æquivoce* dicta, ad Passionem correspondentem Actioni de genere Actionis. Et ista *æquivocatio* nominis « Actionis » dicta est prius, cujus similis potest correspondere in nomine « Passionis ». Unde Productio *activa*, vel Actio, in Divinis est tantum Actio Relatio ; *realis* tamen. Similiter Productio Passio...

Sed [6] in Divinis manent *duo* Principia distincta secundum suas rationes formales principiandi.

---

(4) Ox. 1. d. 2. q. 7. nn. 1 et 3. — De Trinit. 4. c. 21.

(5) Ox. 4. d. 13. q. 1. nn. 17 et 18.

(6) Par. 1. d. 2. q. 6. n. 5.

Igitur eis correspondent distinctæ Principiationes, sive Productiones ; quia, sicut Memoria perfecta in aliquo Supposito Divino est Principium producendi Notitiam sibi adæquatam, ut probatum est in quæstione præcedente, ita Voluntas Amorem sibi adæquatum, et sic Amorem Infinitum et, per consequens, intrinsece in Natura Divina habentem esse. Igitur Voluntas et Memoria fœcunda sub *propriis* rationibus suis principiandi, [quæ sunt] *alterius* rationis, manent in Deo ad *intra*.

4. Quod in Divinis Persona nihil est nisi Essentia cum Proprietate incommunicabili, quæ Relatio Actio est, vel Relatio Passio.

PERSONA [7] NIHIL EST NISI ESSENTIA CUM PROPRIETATE INCOMMUNICABILI... Abstractâ [8] [enim Productione] Relatione, non manet nisi Essentia, vel Substantia communis, quæ non potest esse ratio constituendi Personam, quia non est *propria*, nec *incommunicabilis*. Ergo... Respondeo [9] [igitur quod] Persona constituitur per aliquid *incommunicabile*, cum [Persona] sit *incommunicabilis*. Igitur non per Essentiam, quæ *communicatur*. Nec per aliquid *absolutum*, quod est *ad se*, quia omne quod est *ad se*, commune est omnibus Personis, secundum dictum [10] Augustini. Ergo constituitur per [Actionem] Relationem. Non per Relationem *negativam*, cum sit Persona *positiva*, ut patebit inferius. Nec etiam per Relationem ad *extra*, quia illa est tantum *rationis*. Ergo per [Actionem] Relationem ad *intra*, et sic per Relationem

(7) Par. 1. d. 28. q. 2. n. 3. (8) Quodl. 1. n. 1.
(9) Par. 1. d. 26. q. 4. n. 3. (10) 4. De Trinit. Cap. 8

ad Personam *productam*... Quæstio conceditur communiter et deducitur ex præcedentibus.

In[11] hac quæstione, quæ *supponit* quoddam dictum *commune*, scilicet : « Quod Persona constituitur per [Productionem] Relationem », quod dictum non discutiatur hîc, quia est difficilius proposito ; sed sit in istis quæstionibus *suppositum* tanquam *communiter* concessum. Non enim oportet omnia in dubium revocare ubi, *suppositis* dictis *communibus*, propositum potest declarari...

5. Probatur opinio communis quæ dicit Personas Divinas constitui et distingui per Relationes originis.

Etenim[12] est opinio *communis* quæ dicit Personas constitui per Relationes. Pro hâc opinione allegatur — *a*) auctoritas Christi in Evangelio Matthæi, [capitulo] ultimo...; quia Salvator, exprimens totam veritatem Fidei quæ de Trinitate tenenda est, nominat *tres* Personas nominibus *relativis* : *In nomine*, inquit, *Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Similiter Joannes in canonica sua prima[13] : *Tres sunt, qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus.* Et generaliter ubicumque Scriptura canonica loquitur de Personis Divinis, exprimit eas nominibus *relativis*. Videtur igitur quod ponere eas esse *absolutas* contradicat Scripturæ, et ita etiam Fidei.

— *b*) Secundo, quia Ecclesia, vel quicumque exprimit veritatem tenendam de Trinitate, exprimit Personas nominibus *relativis*, sicut patet in Symbolo Apostolorum, in Symbolo Athanasii et in

(11) Quodl. 4. n. 2.

(12) Ox. 1. d. 26. q. Unic. nn. 4 et 25

(13) Cap. 5.

Symbolo Nicæno, et in aliis quibuscumque authenticis declarationibus Fidei per Ecclesiam universalem. Ergo oppositum repugnat Fidei, ut ipsa est ab Ecclesia declarata.

— *c*) Tertio, quia Sancti et communiter Doctores Catholici, de isto articulo tractantes, tantum ponunt et salvant *trinitatem* Personarum *relativarum*, quorum doctrinam, saltem multorum, authenticavit Ecclesia universalis, sicut patet [14] in Canone. Igitur dictis istorum Sanctorum contradicere, est contradicere Ecclesiæ authenticanti dicta eorum.

Adducitur [15] ad hoc Boetius *de Trinitate*, qui multa videtur tangere de hoc. Et Augustinus [16] similiter : *Quapropter illud præcipue teneamus, quidquid ad se dicitur præstantissima illa et divina sublimitas substantialiter dici*. Et paulo post : *Quidquid de singulis ad seipsos dicitur, non pluraliter in summa, sed singulariter accipiatur*. Et ibidem : *Quidquid ergo ad seipsum dicitur Deus, et de singulis personis singulariter dicitur, id est, de Patre, et Filio, et Spiritu Sancto*. Et ibidem [17] : *Quod autem proprie singula in eadem Trinitate dicuntur, nullo modo ad seipsa, sed ad invicem, aut ad creaturam dicuntur; et ideo relative, non substantialiter ea dici manifestum est*. In his expresse videtur haberi quod omne dictum *ad se* convenit *Tribus*, et est commune *Tribus* ; et quidquid non est commune *Tribus*, est *relativum*, vel *Relatio* ; constitutivum autem et distinctivum Personæ non est commune *Tribus*. Ergo est relativum, vel Relatio.

---

(14) Dist. 15. Sancta Rom.

(15) Ox. 1. d. 26. q. Unic. n. 4.

(16) 5. De Trinit. Cap. 8.

(17) Ibid. c. 11.

Item Augustinus [18] : *Deus ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est, excepto quod relative quæque persona ad alteram dicitur. Nam utique habet Pater Filium, nec tamen ipse est Filius, et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater.*

Item Boetius de Trinitate in fine : *Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem.* Et multa alia verba ibidem ad hoc.

Item Damascenus [19] : *Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus unum omnino sunt exceptâ ingeniti, generationisque et processionis proprietate.* Et ibidem : *In his [20] solis enim duntaxat personalibus proprietatibus tres sanctæ Trinitatis personæ inter se distinguuntur.*

Item Damascenus [21] : *Cæterum veluti unam in Divinitate naturam confitemur, tres autem personas vere exsistentes dicimus ; atque ea quidem omnia quæ naturalia essentialiaque sunt, esse simplicia pronuntiamus ; personarum vero discrimen in solis tribus proprietatibus, scilicet quod unus sine causa sit et Pater, alter a causa et Filius, alter item a causa et procedens, esse positum agnoscimus, ut ab invicem nec excedere, nec disjungi queant... Quanquam enim quælibet illarum per se subsistit, sive perfecta hypostasis est, suamque proprietatem,* HOC EST EXSISTENTIÆ MODUM DISPAREM HABET ; *at essentiæ tamen, naturaliumque proprietatum ratione conjunguntur ; et eo quod a persona Patris non divelluntur, nec excedunt, idcirco Deus unus et sunt, et dicuntur.*

Item, videtur Richardus [22] dicere quod PERSONÆ

(18) 11. de Civitate Dei. cap. 10.

(19) 1. De Orthod. Fid. cap. 2. (20) Ibidem. cap. 10.

(21) De Fide Orthod. l. 3. cap. 5. (22) 3. De Trinit.

NON DISTINGUUNTUR IN DIVINIS, NISI PER ALIUM ET ALIUM MODUM HABENDI EAMDEM NATURAM.

Item, Anselmus, de processione Spiritus Sancti, dicit quod : *In Divinis omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio.*

De [23] modo igitur ponendi qualiter possit Relatio *constituere* Personas et easdem *distinguere*, declaratur per hoc quod Producens necessario distinguitur a suo Producto *realiter*, quia IDEM NON PRODUCIT SEIPSUM, secundum [24] Augustinum. Ergo erit aliqua Relatio *realis* et Distinctio *realis* aliquorum quæ sunt in Essentia Divina. Non autem possunt ibi esse aliquo modo per *informationem* propter simplicitatem Divinam. Ergo erunt Personæ per se Subsistentes in illa natura. Ergo erunt per se realiter distinctæ.

[Ita] [25] Augustinus : *Credamus Patrem, et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum universæ creaturæ conditorem atque rectorum : nec Patrem esse Filium, nec Spiritum Sanctum, vel Patrem esse vel Filium : sed Trinitatem relatarum ad invicem Personarum et unitatem æqualis essentiæ.* Igitur distinguuntur per Relationes [originis].

6. Declaratur opinio Joannis de Ripis dicentis quod Deus constituitur in Suppositis non quidem per positivas Relationes Actiones, vel Relationes Passiones, sed per positiva Absoluta.

OPINIO [26] [alia] ponit Divinas Personas esse Absolutas... Secundum hoc igitur poneretur quod Personæ Divinæ distingue-

(23) Ox. 1. d. 26. n. 8. (24) 1. De Trinit. Cap. 1.
(25) Par 1. d. 26. q. 3. n. 1. — 9. De Trinit. c. 1.
(26) Ox. 1. d. 26. q. Unic. n. 23.

rentur per aliquas Realitates *incommunicabiles absolutas*. Non tamen illa constituentia et distinguentia essent Absoluta [omni] modo ; quia, etsi non essent formaliter Relationes, *constituta* tamen per ipsas essent *referibilia*... Quod ne videatur novum et extraneum, adducitur dictum cujusdam antiqui[27] Doctoris distinguentis aliquid dici dupliciter secundum Substantiam.

Ait[28] enim sic : Quod est intelligendum secundum Richardum de sancto Victore, quod « dici secundum Substantiam » est dupliciter : — *a*) aut indicando Substantiam secundum naturam *communem*, et sic dicitur *Homo* secundum Substantiam; — *b*) aut indicando Substantiam ut Suppositum *certum*, ut *quidam* Homo. — *a*) Primo modo dicere Substantiam est dicere *Quid* ; — *b*) secundo modo, est dicere *Aliquid*. Dico igitur quod nomen *Naturæ*, vel Substantiæ, dicitur secundum Substantiam, quia indicat naturam *communem*. Sed Persona dicitur secundum Substantiam, quia indicat Suppositum *certum* et *distinctum*. Natura autem *communis* non *multiplicatur*, nec *refertur*, et ideo dicit Substantiam secundum Naturam *communem* ita dici *ad se* quod nullo modo potest dici secundum *relationem*. Et hoc quidem modo dicitur ex opposito. Suppositum autem, sive Hypostasis, natum est *plurificari*, et ad aliud *comparari*, et ita *referri*. Et quod dicitur sic secundum Substantiam, nihil impedit ratione Relationis superadditæ, dici secundum Relationem. Et hoc vult dicere Richardus de[29] sancto Victore. Hæc ille Doctor.

(27) Joan. de Ripis, vel de Rupellis. 1. d. 25 et 26.

(28) Par. 1. d. 26. nn. 3-7.

(29) De Trinit. l. 4. c. 6 et 7.

SED HOC DICTUM PATET ESSE FALSUM ; quia non omne quod est in Divinis, est mere *essentiale*, vel *notionale*, ita quod sit Relatio ; quia Persona non dicitur mere secundum Substantiam, sive Essentiam, secundum istum Doctorem, nec etiam mere secundum Relationem. Unde, si accipit quod omne quod est in Divinis, dicitur secundum Substantiam, sive secundum Relationem, conceditur. Sed non sequitur : « Dicitur secundum Substantiam ; ergo dicitur Essentialiter. » Solum enim dici secundum Substantiam *secundam* est dici *essentialiter*. Unde sola Substantia *secunda* est mere *essentiale* et Quidditativum.

Confirmatur hoc per simile in Supposito *creato*, (quod, ut nunc suppono, constituitur per Differentiam individualem *generis* Substantiæ et non per aliquid *alterius* generis). Suppositum ratione illius Differentiæ non dicitur, secundum *rem*, *alterius* generis Substantia. Nec tamen dicitur secundum Substantiam, ut *substantia* accipitur pro Substantia *secunda*. Et ita non dicitur *essentialiter*. Dicitur tamen secundum Substantiam *primam*, quæ nata est recipere rem *alterius* generis. Sic diceretur in proposito.

7. Discutitur et rejicitur opinio de constitutivo Personarum per aliquid non solum positivum, sed et Absolutum.

CONTRA [30] istam opinionem potest objici quod ipsa non videtur stare cum Fide. — *a*) Christus [31], perfecte nominans et tradens nomina Personarum, nominavit eas nomi-

(30) Ox. 1. d. 26. q. Unic. n. 25.
(31) Par 1. d. 26. q. Unic. n. 2.

nibus *relativis.* Matthæi ultimo : *Euntes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.*

Confirmatur, quia per invocationem Trinitatis Sacramenta debent habere efficaciam suam. Sed non videntur habere efficaciam suam nisi *nisi* sub propriis nominibus *trinitatis* Personarum ; igitur, etc. Similiter Joannes [32] in Canonica sua : *Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus.* Et breviter, in novo Testamento ubicumque nominantur, per nomina *relativa* exprimuntur. [Igitur] [33] dicitur, propter auctoritatem Christi, quod Personæ distinguuntur et constituuntur per Relationes. Si[34] [autem] dicatur ad istam objectionem quod dicta opinio non solum Fidei *non repugnat*, sed (quod magis est !) Scripturæ Sanctæ *concordat...*, contra hanc responsionem arguitur : — *a*) Primo sic. Quare voluit Salvator Personas nominibus *relativis* exprimere, si sunt absolutæ ? Et *absoluta*, si sint, non latuissent eum. Et congruum videtur Baptismum dari invo-

(32) 1. Joan. c. 5. (33) Par. 1. d. 26. q. Unic. n. 4.

(34) Ox. 1. d. 26. q. Unic. n. 28.

— In ista quæstione de *constitutivo* Personarum Divinarum, sicut etiam postea in quæstione de Processione Spiritus Sancti, denudatur animus B. Doctoris Subtilis. Quam maxime abhorret a censura Doctorum bonæ notæ catholicorum. Ratio est cur omni ingenii sui nititur subtilitate rationes invenire in favorem Doctorum probatorum quamvis tali vel tali ex eorum opinionibus minime faveat. Norunt omnes Joannem a Ripis magnum nomen in Schola sibi comparasse. Fugit ergo Scotus ab ejus damnatione, etsi contrariam tenuerit doctrinam, ut videre fas est per totam istam quæstionem : Ox. 1. d. 26. q. 1. n. 41. Par. 1. d. 26. qq. 1. 2. 3. 4. 5. et d. 27. q. 1. Et d. 28. qq. 1. 2. 3. 4. Et Quodl 4. Respondere nititur equidem argumentis contra Joannem factis ; sed cautelis utendo maximis ne videatur ipse doctrinam amplecti quam respuit. Solutionem enim argumentorum ita proponit : « Ad primum forsan diceret aliquis... Ad secundum forsan aliquis diceret... Ad tertium diceret forsan aliquis... Isto modo diceret aliquis nihil inveniri *contra* opinionem prædictam. » (Ibid. nn. 29 et 30.)

cando Personas Divinas propriis nominibus ipsarum. — *b*) Secundo sic. Articulus, quando traditur a Christo, conveniens est illum accipere secundum illum intellectum qui maxime potest haberi a Christo. Talis est de Personis *relativis*, et nullo modo de *absolutis*. — *c*) Tertio sic. Consequentiæ Sanctorum et Doctorum supponendæ sunt esse necessariæ; sed illis utendo, vel similibus, concluditur ex manifeste credito quod Personæ non sunt *absolutæ*, sicut patet in multis deductionibus Magistrorum.

Item [35] per rationem ; quia, si per *Absolutum* constituitur Persona in Divinis, ergo Absolutum additur Absoluto. Sed Absolutum additum Absoluto necessario facit *compositionem*. Sed, si in Absoluto aliquo conveniunt Personæ Divinæ, constat quod non *eodem* Absoluto quo *conveniunt*, *distinguuntur* personaliter. Ergo Absoluto *alio*. Ergo est ibi Absolutum et Absolutum. Ergo *compositio*. Hoc non sequitur de Relatione, quia Relatio nihil addit supra suum Fundamentum, nec facit *compositionem* cum eo.

Aliter confirmatur ista positio et ista ratio, quia Relatio uno modo potest transire in Substantiam, et per hoc non facere *compositionem* cum Absoluto ; alio modo potest manere per comparationem ad oppositum, et ita distinguitur realiter. Istæ duæ rationes non videntur competere Absoluto, quia Absolutum, vel omnino *manet*, vel omnimode *transit*. Si omnimode *transit*, non *distinguit*, sicut nec Essentia in quam transit ; si omnimode *manet*, ergo *compositio*.

---

(35) Ox. 1. d. 26. q. Unic. nn. 5-7.

Item, *eadem* Natura non potest esse in *diversis* Suppositis *absolutis* nisi distinguatur in eis. Licet enim possit esse in *diversis* Suppositis *relativis* quia idem *illimitatum* potest esse Fundamentum plurium Relationum in *diversis* Suppositis, non tamen in *diversis* Suppositis *absolutis* videtur posse esse, nisi distinguatur et numeretur in eis. Si enim sunt duo Supposita *absoluta*, videtur quod quidquid est in uno, sit aliud a quocumque quod est in alio. Ergo Essentia Divina *numeraretur* in Personis si Personæ Divinæ constituerentur in esse personali per *absoluta*.

Item, secundum *omnes*, Relationes sunt in Personis Divinis. Ergo, si non constituunt Personas, videntur sequi duo inconvenientia. Primum, quod fiunt ibi quasi *accidentales* et *adventitiæ* Personis constitutis ; quod videtur esse contra *simplicitatem* Divinarum Personarum. Secundum, quod tales Relationes, quæ sunt propriæ Personis, erunt Relationes *rationis* ; quia Relatio Dei ad creaturam ideo non est *realis* quia præsupponit Divinam Personam in esse *perfecto*, et non dependentem ad creaturam, nec naturaliter, vel necessario coexigentem eam ad suum esse personale. Igitur a *simili* idem videtur in proposito, si Persona Prima sit *absoluta*, non dependebit ad Secundam. Patet, quia etiam præintelligitur perfecta in sua habitudine personali ante Secundam Personam et, per consequens, non necessario coexigit Personam Secundam ad suum esse personale. Ergo Habitudo ejus ad Secundam Personam erit tantum Relatio, vel Habitudo *rationis*. Præterea Proprietas illa *absoluta*, si faciat unum cum Essentia, alterum est *actus*, alterum vero *potentia*, et alterum *perfectio* alterius. Essentia non perficit illud *personale*, quia non præsupponit illud, sed magis e converso ; ergo Absolu-

tum *personale* erit perfectio Essentiæ. Et sequuntur duo inconvenientia. Primum, quod Essentia secundum se non sit *perfecta omnino*. Aliud, quod una Persona non sit *omnino perfecta*, quia non habet Absolutum alterius Personæ, quod est perfectio ex præostensis. Et confirmatur hoc secundum ; quia secundum Anselmum [36] : *Quidquid est præter relativa : aut tale est ut ipsum omnino melius sit quam non ipsum : aut tale ut non ipsum in aliquo melius sit quam ipsum*. Quod *secundo* modo se habet non est in Deo, secundum ipsum. Ergo omne aliud a Relatione quod est in Deo, est simpliciter melius ipsum quam non ipsum. Ergo erit Perfectio *simpliciter*. Et ex hoc sequitur quod nulla Persona erit *simpliciter perfecta*, quia nulla habet Absolutum alterius. Sequitur etiam quod *duæ* [Personæ] sunt quid perfectius quam *una*. Quod est contra [37] Augustinum.

8. Elucidatur conclusio de constitutivo Personarum per Relationes originis, quoad pluralitatem Personarum in Essentia Divina, quæ est una.

Tenendo opinionem (quæ est magis communis) [38] quæ dicit Personas constitui per Relationes [Vitales]... [39] potest responderi ad rationes contra eam.

Qualiter autem ex hoc non sequatur *distinctio* Essentiæ in qua [Personæ] subsistunt, declaratur. Quia idem *illimitatum* potest esse *fundamentum* Relationum *oppositarum*, et tunc illa Relatio dicitur uno modo *manere* et alio modo *transire*. Et circa

(36) Monolog. 14. (37) 8. de Trinitate, cap. 1 et 3.

(38) Ox. 1. d. 26. q. Unic. n. 41.

(39) Ox. 1. d. 26. q. Unic. nn. 8 et 9.

hoc fiunt multæ altercationes, secundum quam rationem Relatio *distinguat.* Sed breviter posset dici, secundum istam viam, quod Relatio, secundum quod Relatio, non est *formaliter* Essentia ; quia, secundum Augustinum[40] : *Si Essentia est ad aliud, jam non est essentia.* Et potest argui similiter e converso, scilicet si Relatio formaliter est Entitas *ad se*, igitur non est Relatio. Ipsa etiam, ex hoc quod est Relatio, est *oppositi* necessario ut Termini, ita quod comparare eam ad Essentiam, non includendo habitudinem ad oppositum, est non comparare Relationem ad Essentiam. Et, ex hoc quod est *oppositi*, necessario distinguitur realiter ab illo. Et tamen non oportet Essentiam *realiter distingui*, quia Essentia non formaliter est Relatio distincta. Nec oportet ibi esse *compositionem* ; quia, licet Relatio maneat sic quod non est *formaliter* Essentia, tamen Relatio, propter Infinitatem Essentiæ, transit in eam. *Manet* igitur *formaliter* Relatio; quia ratio ejus, secundum quam est formaliter Relatio, non est ratio Essentiæ. Et *transit* propter perfectam *identitatem* [*realem*] ad Essentiam, licet non in *identitatem formalem.* Et illud manere sic sufficit ad distinctionem *formalem* et *realem* sine *aliqua* distinctione Essentiæ. Et, ex hoc quod Essentia ista *simplex* est, ista distinctio non erit *informantium*, sed *subsistentium.* Et ex hoc quod illa Essentia est Infinita, istud « manere formaliter » est sine *compositione.*

In speciali autem ponitur ulterius quod non *quæcumque* Relationes, etiam *reales*, constituunt Personas Divinas, nec eas distinguunt ; sed Relationes *originis* ; quia *illæ* primo pullulant in Essen-

(40) 7. de Trinit. c. 1.

tia Divina. Quia primo in Essentia Divina est *duplex* fœcunditas in quantum est Intellectus Infinitus et Voluntas Infinita et, *mediantibus istis*, statim pullulant Relationes *originis* pertinentes ad incommunicabilitatem Naturæ, quæ Natura, vel Essentia Divina, communicatur secundum istam duplicem fœcunditatem jam dictam. Quibus jam præintellectis, pullulant *communes* Relationes semper præsupponentes *istas*. Et ideo tales Relationes *communes*, etsi sint *reales*, non tamen distinguunt, nec constituunt Personas.

9. De prima Productione : quid faciat prima Productio Relatio ad constitutionem tam Primæ quam Secundæ Personæ, declaratur.

JUXTA [41] illud quod [probatum est], dico quod alia Relatione constituitur *secunda* Persona, et *alia* sibi opposita constituitur *prima* Persona. Probatur sic. PRIMA PROPRIETAS INCOMMUNICABILIS POSITIVA EST PROPRIETAS CONSTITUTIVA PRIMÆ PERSONÆ... Major patet ; quia, cum Persona includat Essentiam et Entitatem *incommunicabilem*, (quæ sunt in ista quæstione *supposita*, secundum Richardum), [42] Proprietas *primæ* Personæ non oportet quod aliquid per se importet nisi *primam* Entitatem *incommunicabilem*... Talis est illa quæ correspondet correlative primæ Relationi in Persona *producta*. Minor patet, quia, secundum sententiam communem in ista quæstione *suppositam*, nihil potest esse ibi *incommunicabile* nisi Proprietas pertinens ad originem. Et, per consequens, in Prima Persona non est *incommunicabile* nisi Proprietas pertinens ad

(41) Quodl. 4. n. 4. (42) Richard. 4. de Trinit.

primam originem. Illa enim quæ pertinet ad *secundam originem*, communicabilis est, quia est *duarum* Personarum producentium. Illa autem quæ pertinet ad *primam* Productionem *activam*, opponitur illi quæ pertinet ad primam [Productionem] *passivam.* Sicut enim Filius *primam* Proprietatem habet pertinentem ad *generari*, sive *dici*, ita Pater *primam* Proprietatem *incommunicabilem* habet pertinentem ad *dicere*, sive *gignere*, quia illa convenit Patri secundum quod habet Intellectum fœcundum, qui Intellectus est prima ratio *productiva* in Patre.

10. De prima Productione, quoad specialiter Primam Personam, quæritur utrum Deus constituatur Pater præcise per hoc quod est eliciens Actionem Relationem generandi ; utrum igitur Suppositum Patris dicat Essentiam et Actionem Relationem exprimendi Notitiam genitam.

Ista [43] quæstio non quærit generaliter si Persona Divina potest constitui per Relationem, sed specialiter [quærit] de Prima Persona, quia de ea videtur esse specialis difficultas, et hoc propter prioritatem ejus ad alias, quæ videtur repugnare naturæ *correlativorum.* Ergo, supponendo *communem* opinionem de eo quod quæritur, specialiter de Prima Persona sunt [plura] videnda. — *a*) Primo, supposito quod aliqua Persona Divina constituatur per Relationem [Actionem], ut videtur quæstio supponere, an repugnet specialiter Primæ Personæ ?

— *b*) Secundo, dato quod non, qua Relatione posset Prima Persona constitui ?

(43) Quodl. 4. n. 2.

11. De Prima Productione specialiter quantum ad constitutionem Primæ Personæ : Quod Paternitas nihil est in Divinis nisi Generatio activa. seu nisi ipsamet Actio Relatio generandi.

QUÆRITUR [44] utrum eadem Proprietas, sive Relatio [Actio], sit Paternitas et Generatio *activa*. Quod non videtur ; quia Paternitas fundatur super [45] Generationem. Ergo non sunt idem. — Contrarium patet per Magistrum [Sententiarum] in littera, qui vult quod istæ Proprietates sint *idem*.

Et arguitur per rationem. UNIUS SUPPOSITI NON EST NISI UNA PROPRIETAS CONSTITUTIVA. Sed Paternitas constituit Patrem, secundum [46] Hilarium. Et Generatio constituit Patrem, secundum Augustinum [47] dicentem proprium esse Patri genuisse Filium. Et ponuntur in littera. Item, Relationes *diversæ* non prædicantur de se invicem. Hæc enim falsa est : « *Generatio est Spiratio.* » Sed hæc est vera : « *Paternitas est Generatio* », quia hæc est vera formaliter et per se : « *Pater generat* ». Igitur hæc est vera : « *Paternitas est Generatio* », quia in per se dictis, si concretum de concreto, et abstractum de abstracto.

Respondeo [48] igitur ad quæstionem, sicut Bonaventura [49] respondet : quod Paternitas et Gene-

---

(44) Par. 1. d. 27. q. 1. n. 1.

(45) 5. Metaph. c. 1. 5.

(46) 12. De Trinit. ad medium.

(47) 5. de Trinit. c. 3 et 4.

(48) Par. 1. d. 27. q. 1. nn. 105.

(49) Paternitas et Generatio « omnino sunt eadem Proprietas secundum *rem*. Et hujus ratio manifeste apparet. Nam una dicitur de altera non solum in concretione, ut Pater generat, sed etiam in abstractione, ut Paternitas est Generatio. Quod non esset si differrent. Cum autem sit eadem Proprietas, *differenti* tamen *modo* significatur. » (Bonav. 1. d. 27. pars. 1)

ratio *activa* in Patre — *a*) non est *alia* Proprietas secundum *rem*, sed — *b*) tantum secundum *rationem*.

Primum ostenditur sic [50] secundum Damascenum : *Quælibet hypostasis differentem modum possidet et proprium sibi.* Iste autem *modus* est modus incommunicabilitatis, sicut patet per [51] Richardum. Tunc arguitur sic. Quælibet Persona unum *modum* existendi incommunicabilem habet. Sed Generatio est talis *modus* incommunicabilis, ut prius patet, et secundum [52] Augustinum dicentem : *Proprium est Patris genuisse Filium.* Et Paternitas est talis *modus* incommunicabilis, ut patet per Hilarium. Et istæ Proprietates convertuntur ita quod cuicumque Supposito convenit una, et [convenit] alia. Igitur, cum Persona *tantum* habeat *unum modum* incommunicabiliter existendi, sequitur quod non sit *alius modus* incommunicabilitatis Paternitas quam Generatio in Patre.

Item secundo sic. Illud non est Relatio [Actio], sive Habitudo *originis*, quo circumscripto nihil minus intelligitur Persona *producens* et *producta*. Sed, si Paternitas et Generatio in Patre essent *diversæ* Proprietates originis, *utrálibet* circumscriptâ, nihil minus Pater esset Persona *producens*, et Filius Persona *producta*. Igitur neutra esset Relatio *originis*. Probatio assumpti. Nam, intelligendo Generationem *activam* in aliqua Persona, et Generatio *passiva* necessario intelligitur in alia. Igitur et Persona *producens* et Persona *producta* erunt positâ Generatione *activa*, et circumscripta Paternitate. Et similiter, e converso, posita Paternitate, ponitur Persona a qua alius. Igitur Persona *produ-*

(50) 1. Fid. Orthod. c. 15. (51) 4. De Trinit. c. 11 et 15.
(52) De fide ad Petrum, cap. 11.

cens et *producta* erunt, posita Paternitate, circumscripta Generatione, quæ circumscriptio unius ab alia esset possibilis in intellectu si essent *diversæ* Proprietates.

Item tertio sic. Una Persona tantum uno modo incommunicabili accipit esse personale. Aliter enim, si *duobus modis* acciperet *esse* personale, vel esset *imperfectus* uterque, vel eadem Persona *bis* acciperet *esse*. Igitur Filius tantum *uno modo* accipit *esse* personale. Sed per Generationem *passivam* accipit Filius *esse* personale. Similiter per Filiationem accipit *esse* personale. Igitur idem sunt realiter in Filio Generatio *passiva* et Filiatio. Ergo, e converso, in Patre sunt realiter una Proprietas Generatio *activa* et Paternitas.

Sed de modo quomodo sunt *una* Proprietas realiter, videtur difficultas ex hoc quod Generatio videtur esse in Patre ut *actio*, et Paternitas ut *relatio* consequens *actionem*. Et ita videntur esse secundum rationem rerum *diversorum* generum. Et tunc, sicut Attributa, ut Magnitudo et Bonitas, sunt in Divinis secundum rationes *diversorum* generum et ut *formaliter differentes*, ita etiam videtur quod Generatio et Paternitas in Divinis sunt diversi respectus correspondentes diversis Relationibus *diversorum* generum in creaturis, ut *actionis* et *relationis*. — Sed ad hoc respondeo quod Generatio nullo modo manet in Divinis sub ratione Actionis, sed tantum ut Relatio. Quod [supra jam declatatum est] sic. Actio in creaturis — *a*) vel est Forma *absoluta*, [et Qualitas est sicut Operatio est Qualitas]; — *b*) vel est Respectus *extrinsecus* adveniens et *non intrinsecus* adveniens; quia — *c*) si esset Respectus *intrinsecus* adveniens, esset de genere Relationis; nec essent *decem* Prædicamenta distincta. Sed Respectus *extrinsecus* adveniens non conse-

quitur necessario naturam Extremorum, quia RESPECTUS QUI CONSEQUITUR NECESSARIO NATURAM EXTREMORUM EST INTRINSECUS ADVENIENS; quia non potest aliquis Respectus magis esse *intrinsecus* adveniens quam quod sequatur Fundamentum, posito Termino. Ille igitur Respectus qui est *extrinsecus* adveniens, non sequitur Fundamentum necessario, posito Termino. Ergo patet quod Actio, si sit Respectus *extrinsecus* adveniens, et per consequens *non necessario* consequitur naturam Extremorum.

Ulterius Actio comparatur ad tria, scilicet — *a*) ad Terminum *productum*, ut ad ipsum compositum; et — *b*) ad Terminum *formalem* productionis, quæ est forma producti, et — *c*) ad Passum, in quo recipitur talis Forma. Ut autem comparatur ad *primum*, vel *secundum*, non est Actio respectus *extrinsecus* adveniens: quia non potest esse Terminus productus, nec potest aliqua Forma Termini producti acquiri quin necessario *consequatur* Respectus ad Producentem. Ideo [Generatio] non est ille Respectus qui est Actio de genere Actionis. Sed est Respectus *producentis* ad *productum*, sive ad Formam producti qui est respectus *intrinsecus* adveniens, pertinens ad secundum modum Relationis.

Ad [53] propositum igitur dico quod Actio, si sit *forma absoluta*, manifestum est quod sic non potest poni in Divinis, secundum suam propriam rationem ut *notionale*, quia NON EST ALIQUOD ABSOLUTUM IN DIVINIS NOTIONALE NISI TANTUM QUOD COMMUNE EST TRIBUS. Si autem Actio importat Respectum, adhuc non manet in Deo secundum rationem sui *generis*; quia, sicut prius probatum est, Actio

(53) Par. 1. d. 27. q. 1. n. 18.

ut est Prædicamentum, ita secundum propriam rationem suam prædicamentalem importat Respectum Agentis ad *passum*. Sed in Divinis non est aliquod *passum*, nec *materia*, nec *quasi materia*, de qua Pater producat Filium. Ergo nihil plus manet in Divinis de Actione quam de quolibet alio Prædicamento. Unde solum sub ratione Respectus manet in Divinis, quæ est Relatio [Actio, vel Relatio Passio].

12. Quod Paternitas et Relatio Actio generandi non sunt aliæ secundum rem, sed tantum secundum rationem.

QUANTUM [54] ad secundum principale, dico quod differunt secundum *rationem* Generatio *activa* et Paternitas. Et hoc *dupliciter*. Nam possunt aliqua differre secundum *rationem* — *a*) uno modo, secundum *suos* conceptus *proprios* ; — *b*) alio modo, secundum conceptus *communiores et speciales*. Et *utroque* modo differunt secundum *rationem* Paternitas et Generatio.

Primo modo sic. Nam, quamvis utriusque conceptus sit *æque prius*, adhuc differunt ratione, et hoc stando in conceptu *singulari* utriusque. Nam Forma quælibet perficiens *passum* potest considerari : — *a*) uno modo sub ejus *esse quieto*, ut dans *esse quietum* Passo, quomodo Passum sibi assimilatur, sicut assimilatur Productum suo Producenti, licet alio modo æquivoco et virtuali. Unde et istum modum dandi *esse* significamus per *verba*, ac si forma ageret, ut cum dicimus : « Albedo dat esse album, sive *albificat* superficiem » ; sive cum dicimus : « Albedo *informat* parietem. » Et hoc conve-

(54) Par. 1. d. 27. q. 1. nn. 20.

nit sibi ut intelligitur habere *esse* suum *quietum*. — *b*) Alio modo intelligitur Forma quasi dans *esse* in *fieri* suo Subjecto, sicut Agens suo modo Subjecto, ut cum dicitur : « Ignis *calet*, sive calidum *calet*. » Significat enim ac si Forma daret *continue esse* suo Subjecto. Si igitur *primo* modo intelligitur Forma, ut dans *esse quietum*, sic significatur per *nomen*. Si autem intelligitur secundo modo, sic significatur per *verbum neutrum*, in abstracto per *nomen verbale*, quamvis omnino eamdem rem significent. Idem enim significant *calere* et *esse calidum*. Et idem etiam significat cum dicitur : « *Sol lucet*, et *est lucidus* ; *homo vivit* et *est vivus* ». Unde *vivere*, ut est actus primus, non significat aliud quam *vitam*, nisi quod uno modo significat per modum *quietis*, alio modo per modum *fieri* ; et sic potest esse de qualibet Forma. Quod potest intelligi, ut quasi dans *esse* in *fieri*, juxta suum modum significandi, et sic significatur per *verbum*, et per *nomen verbale* in abstracto. Vel potest intelligi per modum *esse quieti* ; et sic significatur per *nomen*, et sic est de omnibus si nomina essent imposita.

Ad propositum igitur dicendum quod, si illa Proprietas quæ est constitutiva Patris, intelligitur in *esse quieto*, sic significatur per nomen Paternitatis. Si intelligitur ut in *fieri*, sic significatur per *verbum* in *concreto*, et per *verbale nomen* in *abstracto*, ut per *Generare* et Generationem. Paternitas igitur et Generatio *activa*, sive *generare*, tantum differunt penes *modos* concipiendi correspondentes modis significandi Grammaticalibus, in quibus tantum est omnino *una* Realitas et [una] Relatio realis.

— *b*) Secundum etiam aliam differentiam *rationis*, quæ est secundum conceptus *magis communes* et *minus communes*, differunt et secundum *rationem* Paternitatis et Generare. Nam, sicut a « Sub-

sistente per *Paternitatem* » potest abstrahi « Subsistens incommunicabiliter », ut prius dictum est de Persona, ita et a « Generante » [potest abstrahi] « per *Generationem* producens ». Igitur a primo ad ultimum, a « Subsistente per Paternitatem » potest abstrahi « Subsistens incommunicabiliter », similiter a « Generante » potest abstrahi « Producens ». Similiter a « Patre ut habet Filium » potest abstrahi « Subsistens habens *correlativum.* » Et isti tres conceptus, scilicet — *a*) « Subsistens incommunicabiliter », — *b*) et « Producens », — *c*) et « Habens secum correlativum » omnino accipiuntur in Deo ab *eadem re simplici*. Nam — *a*) in *primo* conceptu convenit Proprietas illa *singularis* cum Forma *absoluta* constituente Suppositum *absolutum* incommunicabile. Et — *b*) in *secundo* conceptu convenit cum istis Productionibus creatis quæ producunt per suas formas. Et — *c*) in *tertio* conceptu convenit Prima Persona cum patre creato habente secum filium productum. Et accipiuntur isti conceptus in Prima Persona juxta *diversos* conceptus in re, qui accipiuntur a diversis realibus. Et secundum hoc conceptus qui accipitur a « Patre subsistente per Paternitatem », communior est quam conceptus acceptus a « Patre generante », sicut conceptus Subsistentis prior est quam conceptus Producentis, et conceptus abstractus a « Patre » prior est quam conceptus abstractus a « Subsistente habente secum *correlativum* subsistens », sicut prius est « Subsistens » quam « Subsistens habens *correlativum* ». Et ita etiam differunt « Pater subsistens », et « Pater generans », et « Pater habens secum Filium ». Et hoc, secundum conceptus diversos Logicos quibus correspondet omnino *idem* a parte *rei*.

Ex dictis sequuntur duo corollaria.

— *a*) Primum est quod nullo modo ex parte *rei* Generatio *activa* præcedit Paternitatem : quia non præcederet nisi sub ratione fundandi Paternitatem: non autem fundaret Paternitatem, nisi sub ratione Actionis. Probatum est autem quod non manet in Divinis [Generatio] sub Actionis ratione, sed sub ratione Relationis. Sic autem sunt una Relatio Paternitas et Generatio *activa*. Et ideo sub ratione Relationis una non præcedit aliam in re. Quare nullo modo in re una præcedit aliam.

— *b*) Ex quo sequitur secundum corollarium : quod nulla est quæstio quærere an Pater sit Pater quia generat, sicut non est quærere an ignis, quia calidus, calet, aut an, quia calet, ideo sit calidus : quia ex parte rei nulla est differentia. Ideo neutrum intelligitur ut causa respectu alterius, nec est fundamentum fundans aliam. Solum enim differunt secundum *modos* Grammaticales, ut dictum est.

Nec obstat dictum [55] Augustini quod *Pater non est Pater, nisi quia est ei Filius* : *non autem* [56] *est Filius, nisi per generationem*. Hoc, inquam, non obstat, quia etiam dicit [57] quod *non dicitur Filius, nisi quia habet Patrem*. Nunc autem non potest, in ordinatis per se unum intelligi ut causa alterius, et converso : quia tunc esset circulus in per se habentibus ordinem. Ideo non ponit illud quasi intelligi per *causalitatem*, sed quia mutuo se habent ad invicem. Unde debet intelligi per mutuam *relationem*, sicut statim se exponit Augustinus, illico post prædicta verba dicens : *Pater non est Pater*

(55) 7. De. Trinit. c. 2. (56) 7. De Trinit. c. 6.
(57) 7. De Trinit. c. 11.

nisi quia est ei Filius. Manifestum est enim non ad semetipsum, sed ad Filium relative dici. Unde solum vult ibi ostendere quod Pater non *ad se* dicitur sicut dicitur *bonus, magnus*, et hujusmodi.

Sic igitur Paternitas et Generatio differunt secundum *rationem*, secundum primam differentiam rationis prædictam : et hoc ideo quia *qualem* ordinem habent aliqua ubi sunt *distincta* secundum *rem, talem* ordinem habent aliqua ubi sunt *distincta* secundum *rationem*. Et ideo sicut Generatio et Paternitas ordinem habent ubi sunt *distincta realiter*, sic ordinem secundum rationem habebunt ubi sunt *distincta* secundum *rationem*. Et ideo Generatio hæc et Paternitas hunc ordinem habent secundum *rationem* in Patre, quamvis solum distinguantur secundum *rationem*. Iste tamen ordo non sufficit ut unum intelligatur sicut Causa, vel Fundamentum respectu alterius : quia nec, ubi sunt *distincta realiter*, Generatio *activa* est fundamenum Paternitatis... Sed, sicut ibi ubi sunt *distincta realiter*, Generatio intelligitur ut *dispositio* prima respectu Paternitatis, sic antecedenter secundum rationem intellectus Generatio est prima respectu Paternitatis, sed nullo modo in ratione Fundamenti.

Et per hoc solvitur illud Hilarii : *Adeo est absoluta nativitas, quam positionem nominis consecuta est confessio.* Ista autem *consecutio* non intelligitur sicut Relatio *consequitur* Causam, sed *concomitanter*, sicut aliqua Forma sequitur *dispositionem præviam*, ut dictum est. Differunt etiam secundum rationem, secundum ordinem conceptuum *abstractorum* ab ipsis. Nam prior est conceptus « Subsistentis » quam conceptus « Producentis », et conceptus « Producentis » est prior quam con-

ceptus « Producentis habentis productum secum ut *correlativum.* » Sic igitur patet quomodo sunt *una* Proprietas secundum *rem* Paternitas et Generatio, et quomodo *dupliciter* differunt secundum *rationem.*

Ad rationes [igitur adversariorum], cum arguitur sic : Paternitas fundatur super Generationem *activam* ; igitur Paternitas non est eadem Proprietas cum Generatione. Consequentia patet, quia idem non fundatur supra se. Antecedens probatur, [quia] Philosophus [58] vult, ut videtur, quod super *actionem* et *passionem* fundentur Relationes *agentis* ut ad *productum*, ut Paternitas super Generationem. — Dicendum quod antecedens est falsum, quoniam hæc Paternitas non fundatur super Generationem plus quam *esse calidum* super *calorem* ; quia solum differunt secundum *modos* Grammaticales, et non secundum rationem Fundamenti et Relationis, ut prædictum est. Et, ad probationem, cum dicitur quod Relatio fundatur super Actionem et Passionem, dicendum quod non est verum ; quia, si aliquis Respectus fundaretur super Actionem, diceretur ad illud ad quod dicitur Actio. Actio enim, ut probatum est, prius dicit *respectum* ad Passum. Igitur ille Respectus fundatus super Actionem diceretur ad Passum. Ergo iste Respectus non est Respectus nisi *extrinsecus* adveniens, ut patet ex præcedentibus ; et, per consequens, ille Respectus sic fundatus non esset Relatio de genere Relationis, et habetur propositum. Unde dico quod Actio non est fundamentum Relationis, nec ratio fundandi Relationem.

---

(58) 5. Metaph. c. 15.

13. Per responsiones ad argumenta contraria statuitur quod Generatio non præsupponit Deum jam constitutum in Supposito Patris, sed quod Deus ipsâmet Relatione Actione generandi constituitur in Patris Supposito.

DEINDE [59] quæritur de Relatione [Actione] *originis* in comparatione ad Personam, et specialiter ad Personam Primam : Utrum, scilicet separatâ, vel abstracta Relatione *originis*, posset manere Prima Persona Divina constituta et distincta ? Et arguitur quod sic.

1. Objicitur quod Primum est absolutissimum.

Videtur [60] primo, ex ratione *primitatis simpliciter*, quoniam Primum in omni ordine est *absolutum*. Quod patet in ordine *essentiarum*. Ergo Primum, sive Prima in ordine Personarum, est Persona *absolutissima*. Ergo, etc.

Ad primam rationem principalem, quando arguitur quod « in omni ordine Primum est *absolutum* », dicendum quod verum est in ordine *essentiali*. Ibi enim Primum in *essentia* est *absolutum* : quia illud Primum habet *necessitatem* sibi intrinsecam *absolutam* cui non repugnat, quantum est ex se, esse sine *posteriori*, quia non habet eamdem necessitatem cum posteriori. Sed *opposito modo* est in ordine *personali* : quia ibi est eadem necessitas in *utraque* Persona, scilicet Prima et Secunda. Et ideo necessario Prima Persona *coexigit* Secundam, sicut e converso. Si autem [Prima Persona] esset Absoluta, non necessario, quantum est ex se, *coexigeret* Secundam Personam, ut deductum est. Ideo non oportet Primum in ordine *personali* esse Absolutum, sicut Primum in ordine *essentiali*.

(59) Quodl. 4. n. 1. (60) Pars. 1. d. 26. q. 4. nn. 1 et 17.

2. Objicitur quod sufficit Relatio ad secundam Personam ut ipsa sit, quin producatur.

Secundo [61] sic, ex *prioritate* ad secundam Personam : Illa Persona non est *producta*, quæ, *posita* Persona *innascibili* et *circumscripta* Productione, habet *esse* personale. Sed, si Persona Prima constituatur in *esse* per *relationem* ad Secundam Personam, Secunda habet *esse* personale *positâ* Prima Persona, et *circumscripta* Productione. Igitur Secunda Persona non esset producta. Igitur, a primo ad ultimum, si Persona constituatur in *esse* per *relationem* ad Secundam Personam *productam*, Secunda Persona non erit *producta*. Probatio minoris. Posita *relatione* circumscripta pro quocumque alio, ponitur suus Terminus, quia *relativum* non potest esse nec concipi sine suo *correlativo*. Igitur, *posito relativo* et *circumscripto* quocumque alio, ponetur suum *correlativum*. Igitur, si Prima Persona constituitur in *esse* per *relationem* ad secundam, Secunda Persona habebit *esse* posita Prima, et circumscripto omni actu *secundo*, [seu Actione].

Ad secundum, dicendum quod Major non est vera absolute nisi addatur sic : Illa Persona non est producta, quæ, *posita* Persona *innascibili* [et] *circumscripta* per impossibile omni Productione, habet *esse* personale. Sed tunc est Minor falsa : quod, posita Persona Prima [et] *circumscripta* per impossibile Productione *activa*, Secunda Persona habeat *esse* ; quia contradictio est circumscribere a Prima Persona *productionem activam*, cum nihil aliud sit « Patrem esse » quam « esse producentem », sicut dicit Augustinus. Unde Prima Perso-

(61) Par. 1. d. 26. q. 4. nn. 1 et 18.

NA INCLUDIT PRODUCTIONEM, SICUT FORMAM EJUS CONSTITUTIVAM, et ideo ab ipsa non potest circumscribi [Productio]... Conceditur[62] [enim] quod illa Relatio [Actio] constituens Primam Personam pertinet ad originem . IMO IPSA EST ORIGINATIO ACTIVA.

3. ARGUITUR QUOD PRIUS EST SUPPOSITUM QUAM AGAT, SIVE PRODUCAT : ERGO QUOD DEUS PRIUS EST PATER QUAM GENERET.

Tertio[63] sic, ex comparatione Primæ Personæ ad Productionem. Quoniam prius *est* Suppositum quam *agat*, sive producat, quia nihil *agit* nisi in quantum *est* in actu. Igitur Persona *originans* prius *est* quam *producat*. Sed, si Persona *originans* prius *est* quam *producat* : ergo non constituitur per Relationem [Actionem]. Si Persona [enim] originans constitueretur per Relationem [Actionem] ad Secundam, [Prima Persona et Secunda] sunt *simul* naturâ. Igitur Secunda Persona *prius* est quam

---

(62) Quodl. 4. n. 30.

(63) Par. 1. d. 26. q. 4. nn. 2 et 19. — Quando arguitur quod « Prima Persona prius *est* antequam *producat* », respondeo, quod qui concedere vellet quod esset *prior origine*, non sequeretur illud inconveniens ; quia tunc, cum accipitur quod Secunda Persona est simul cum Prima, non accipitur *simultas ejusdem* rationis cum *primitate* præcedente ; sed *simultas* qua una non potest esse sine alia : et sic non sequitur quod Secunda Persona sit *prior* Productione Generatione, quia Medium *æquivocatur*. Unde ista propositio, in virtute cujus tenet illud argumentum, scilicet quod « quando aliquid est prius alio, quod est simul cum priore, est simul cum posteriore », vera est de *prioritate* et *simultate ejusdem* rationis ; aliter vero non. Non enim sequitur quod, si aliquid est prius alio naturâ, et *tertium* est simul cum illo *primo* secundum durationem, quod illud *tertium* sit prius alio. Ita, in proposito, non sequitur, si Prima Persona sit *prior origine* Productione (detur hoc), et Filius sit simul cum Prima Personna naturâ, ita quod non possint esse sine sibi invicem, quod Secunda Persona sit prior sua Productione. Et ideo non sequitur quod Secunda Persona sit prior se. (Ibid. n. 19).

Prima Persona *agat*, sive producat ; igitur Prima Persona non constituitur in *esse* per Relationem ad Secundam productam.

Ad tertium. Quando arguitur quod « Prima Persóna prius est antequam producat », respondeo... quod hæc est falsa : « Prima Persona prior est, in *esse personali*, quam *producat* » ; quia constituitur in *esse personali* per Actionem suam *notionalem*. Unde Generatio non est nisi eadem Proprietas ex parte rei cum Paternitate. Quocumque enim modo a nobis concipiatur et fiant abstractiones, non est in re nisi *una* singularissima Proprietas ; et ideo PERSONA NEC EST PRIOR, NEC POSTERIOR GENERATIONE ACTIVA, SED PER ILLAM CONSTITUITUR. In aliis vero Suppositis creatis Suppositum *præcedit* Actionem *notionalem* secundum modum nostrum concipiendi.

[Instant] sic, comparando Suppositum ad *formam* suam : Forma prior [64] est Supposito ; igitur Paternitas est prior Patre ; igitur Filiatio erit prior Patre. Et sic Filius erit prior Patre. Igitur Pater non constituitur per Relationem [Actionem] ad Filium productum. Igitur, si Paternitas sit *forma* Patris, quâ Pater constituitur, non erit *forma* ejus.

Ad [instantiam], quando arguitur quod « Paternitas est prior Patre », conceditur : sicut *forma* constitutiva est prior secundum *rationem* ipso constituto. Sed, quando dicitur quod « Filiatio est simul naturâ cum Paternitate », verum est aliâ *simultate alterius* rationis a priori *prioritate*, ut patet ex præcedentibus. Et ideo non sequitur quod Filiatio, sive Filius, sit prior Patre quam Pater constituatur per Paternitatem in respectu ad Filium productum.

(64) 7. Metaph. text. com. 32.

4. Arguitur quarto quod Forma constitutiva Suppositi prior est *actione* Suppositi.

Arguitur [65] sic : Quod advenit Personæ constitutæ non [eam] constituit, nec distinguit *prima* distinctione. Relatio [Actio] originis est hujusmodi respectu Primæ Personæ in Divinis. Ergo. Probatio Minoris. Relatio originis... illa quæ convenit Primæ Personæ, non potest sequi nisi Actionem, quia Prima Persona non est ab aliquo. Actio autem non potest esse nisi Suppositi existentis, ita quod ratio Actionis *præsupponit* rationem Suppositi. Ergo Prima Persona est Persona, vel Suppositum, per aliquid prius ipsa Relatione [Actione. Seu brevius] : Forma [66] constitutiva Suppositi prior est *actione* Suppositi. Sed Paternitas constituit Patrem. Igitur prior est Generatione *activa* in Patre.

Ad [quartum]. Quando dicitur quod Forma constitutiva Suppositi prior est *actione* Suppositi, ad hoc dictum est prius quod hoc verum est de Supposito Absoluto, quod non est [ipsummet] sua Productio *activa*. Sed non est verum de Supposito relativo quod est Productio activa subsistens. Quamvis autem alio modo potest concipi ab *intellectu* nostro ut Productio et ut Relatio, in re tamen eadem realitas est omnino... Illa [67] [enim] Relatio constituens Primam Personam pertinet ad originem ; imo ipsa est Originatio activa.

Et, cum accipitur quod « Actio *præsupponit* Suppositum », respondeo quod *prima* Entitas *incommunicabilis* non *præsupponit* aliquod ens *incommunicabile*, nec, per consequens, *præsupponit* Suppositum ; quia Suppositum est Ens *incom*-

(65) Quodl. 4. n. 1. (66) Par. 1. d. 27. q. 1. nn. 1 et 2
(67) Quodl 4. nn. 30-32.

municabile. Actio autem *prima productiva*, sive Productio *prima*, vel Originatio *activa*, est *prima* Entitas *incommunicabilis* in Divinis, quia illam nihil *præcedit* nisi Memoria perfecta, vel Essentia ; et totum hoc est communicabile. Sed « Primum producere » non potest *communicari* : quia tunc productum per illud produceret se. Quod est impossibile. Nulla enim mens hoc capit, secundum [68] Augustinum. Cum ergo accipitur quod « Actio non potest esse nisi Suppositi *existentis* », si intelligatur hoc de *esse hypostatico*, potest intelligi : — *a*) vel Suppositi existentis aliqua Entitate *priori* ipsâ Actione ; — *b*) vel Suppositi existentis hypostatice *ipsa Actione* formaliter. Et sic dupliciter potest intelligi. — *a*) Primo modo est *falsa* ; quia non est ibi *entitas hypostatica*, quia nec *incommunicabile* ante Actionem. — *b*) Secundo modo est *vera* : quia ipsâ Actione est Ens *hypostatice*, quia *incommunicabiliter*.

5. Arguitur quinto quod Agere non potest esse prima ratio agendi ipsius Agentis.

Sed arguitur contra hoc : quia omne « agere » *præsupponit* « esse ». Ergo « agere » non potest esse prima ratio *essendi* ipsius Agentis.

Respondeo : « Esse » in Divinis potest accipi — *a*) vel pro Esse *simpliciter* ; — *b*) vel pro Esse *incommunicabili*. — *a*) *Simpliciter* non est ibi nisi unicum « Esse », sicut sæpe dictum est per Augustinum, ut [esse] Essentiæ. — *b*) Esse autem *incommunicabile*, sive *hypostaticum*, est ibi aliud et aliud, sicut alia et alia Persona. Si ergo accipias, in proposito, quod « Agere » *præsupponit* « Esse *simpliciter* », quod est « Esse *ad se* », concedo. Si autem

(68) 1. De Trinit. c. 1.

accipias, quod « Agere » *præsupponit* « Esse *hypostaticum* », quod in proposito non est nisi « Esse *ad alterum* », falsum est ; quia « ipsum agere » est « Primum esse *ad alterum* », sicut ipsa *Actio productiva* est *prima* Habitudo ad alterum.

Et si arguas quod non solum « Agere » *præsupponit* « quodcumque *esse* », sed præsupponit « potens Agere », (si enim nihil est Potens *agere*, tunc non erit Actio), sed [quod] « Potens *agere* » nihil est in proposito nisi « Suppositum » : ergo, ut prius, « Agere » *præsupponit* « Suppositum » :

Respondeo : hîc « posse *agere* » nullo modo a parte rei *præsupponitur* ipsi « Agere ». Imo Agens est primo potens ipso *agere*. Sed *præsupponit* illud quo, ut *principio* formali, aliquid est « Potens agere ». Istud et omnia dicta in solutione istius argumenti patere possunt si concipiatur hoc quod ALIQUA HABITUDO REALIS UNICA ORIGINIS EST INTER PRIMAM PERSONAM ET SECUNDAM. ILLA ENIM UNICA EST PRODUCTIO ACTIVA. Et est Habitudo Producentis ad *productum*. Sed, ut communiter loquimur de Productione tanquam de Habitudine, vel Relatione, concipimus ipsam habere aliquid ut Fundamentum. Quando loquimur de ea Actione, concipimus eam habere Principium *formale* productivum. Si ergo alicui non est difficile concipere quod Relatio non *præsupponit* Suppositum, sed tantum Essentiam quæ est *quasi* Fundamentum (sicut conceditur communiter secundum communem viam), non est ei difficile concipere quod Actio non *præsupponit* Suppositum, neque ut *agens*, neque ut *potens agere* ; sed tantum *præsupponit* Essentiam, quæ est quasi *ratio formalis* agendi.

Si, contra istud, arguitur : « Actio in Divinis non est pure Relatio, sed aliquid Absolutum », hoc

dictum, licet in creaturis a quibusdam negaretur, saltem de Actione *productiva*, quia non videtur quod ratio Productionis *activæ* possit intelligi *ad se*, sed *ad alterum* : tamen, quidquid sit de hoc in Divinis, *actio productiva* est mere *habitudo* ; quia secundum [69] Augustinum, OMNE QUOD EST IN DIVINIS, AUT SECUNDUM SUBSTANTIAM DICITUR, AUT AD ALTERUM. Et quod secundum Substantiam dicitur, *commune* est. ORIGO IGITUR QUÆCUMQUE, SIVE DICATUR ACTIO, SIVE PASSIO, FORMALITER EST RELATIO.

6. ARGUITUR SEXTO : QUOD ACTIO DENOMINAT AGENS, ET QUOD DENOMINANS SUPPOSITUM PRÆSUPPONIT ILLUD.

Si tandem arguitur Logice : « Omnis Actio denominat aliquod Agens ; sed, in proposito, non denominat nisi Suppositum ; denominans autem *præsupponit* illud quod per ipsum denominatur. Ergo, etc. » — Ad hoc patet, ex responsione ad primum argumentum...., quod nullum *personale* in Divinis *proprie* prædicatur *denominative* de aliquo Subjecto *incommunicabili* de quo est modo sermo, licet forte posset dici prædicari denominative de aliquo *significante* Essentiam communiter in concreto ; ut « Deus est *generans* ». De tali denominatione non oportet hìc loqui ; quia talis prædicatio *denominativa* verificatur pro aliquo contento sub Subjecto. Quare autem non sit ibi *proprie* denominatio, sive Prædicatio *denominativa* de Subjecto non transcendente, causa est quia proprie Prædicatio *denominativa* de Subjecto non est nisi *in concreto*, et non de eo quod includit Proprium, sed de Subjecto *receptivo* Proprii. PROPRIETAS AUTEM PERSONALIS IN

(69) 5. De Trinit. c. 5 et 10

Divinis non prædicatur de aliquo in concreto non transcendente, nisi de ipsa Persona constituta per ipsam, et ita includente ipsam. Ergo de illa non *denominative* prædicatur... Sola autem Essentia est ibi quasi Subjectum *receptivum* talis Proprietatis. Sed de Essentia non prædicatur *in concreto*, propter causam quæ tangetur [infra] per (70) argumenta logica.

[Arguitur]. Quando prædicatum prædicatur per se de Subjecto, potest supponere pro eo. Patet de superioribus et inferioribus. Sed Essentia prædicatur per se de Patre, quia Pater est Essentia. Ergo [Essentia] potest supponere pro eo. Igitur, sicut illa est vera : « Pater generat », ita videtur esse vera : « Essentia generat », prout supponit pro Patre. — Ad argumenta logica. Cum primo arguitur de Prædicatione per se, dico quod Essentia non prædicatur per se primo modo de Patre, neque formaliter [prædicatur]... In Divinis [enim] non omnia sunt per se eadem, id est [eadem] formaliter : nec tamen inest aliquid alicui per accidens proprie, sed aliquid est idem alicui *absoluta* Identitate absque *formali* Identitate ; et ita est in proposito.

[Instantia] : Essentia est Pater. Ergo Essentia Generat. Antecedens patet per conversionem simplicem. Probatio consequentiæ. De quocumque prædicatur Subjectum, et [prædicatur] propria Passio. Et hoc probatur, quia Subjectum est medium ad demonstrandum propriam Passionem suam de eo cui non primo convenit illa Passio ; Generatio autem videtur propria Operatio, vel Passio Patris. Ergo consequentia est bona. — Ad [istud], dico quod ista : « Essentia est Pater » potest distingui ; quia « Pater » potest sumi *adjective*, vel *substantive*. Secundo modo « Pater » significat Personam cujus est Paternitas. Et concedo eam esse veram per Identitatem [realem], quia Substantivum potest prædicari de aliquo per Identitatem [realem]. Primo modo, [seu adjective], « Pater » significat ipsam Proprietatem *denominative*. Et hoc modo exponit Magister [Sententiarum] ; quia idem est « patrem esse » et « genuisse ». Hoc modo ista est falsa : « Essentia est Pater », quia significat « Patrem » *formaliter* prædicari de Essentia. Quando igitur arguis de Subjecto et Passione, dico quod, quando Passio potest prædicari Prædicatione ejusdem rationis cum illa qua prædicatur Subjectum, vel quando habet similem modum prædicandi, potest ex Subjecto inferri Passio ; quando non, non. Hoc Subjectum, si sit Substantivum, potest prædi-

(70) Ox. 1. d. 5. q. 1. nn. 2 et 10.

cari per Identitatem [*realem*] : Passio autem, si est passio, non potest : sed tantum *formaliter*, quia est Adjectivum... Notandum [71] est quod Substantiva possunt *dupliciter* prædicari in Divinis, quandoque *formaliter*, quandoque per Identitatem [*realem*]. Sed Adjectiva, si prædicantur, de necessitate *formaliter* prædicantur. Et hoc, quia sunt Adjectiva. Nam ex hoc quod sunt Adjectiva, significant *formam* per modum *informantis*, et ideo de nullo dicuntur vere nisi ad quod se habent per modum informantis, de quo videlicet *formaliter* dicuntur. Talia sunt non tantum nomina Adjectiva, sed omnia Participia et Verba. His intellectis, patet [quod], quando aliquid est abstractum *ultimata* abstractione ita quod est abstractum ab omni eo quod est extra rationem ejus, et [quando] Prædicatum ejus non prædicatur de aliquo nisi *formaliter* [quia est Adjectivum, Verbum, aut Participium], non est unio vera talium Extremorum nisi sit *formalis* et per se primo modo... Patet etiam quod talia sunt ista Extrema : « Essentia generat », vel « Deitas generat », quia « Deitas » est abstractum *ultimata* abstractione ; « generat » autem est Verbum. Ideo non potest prædicari nisi *formaliter*. Non sic autem abstrahitur *ultimata* abstractione hoc nomen « Deus ». Et ideo potest supponere pro Persona, ut cum dicitur : « Deus generat ».

7. Ultima ratione fulcitur conclusio, scilicet quod Deus per ipsam Actionem Relationem generandi constituitur in Supposito Patris.

Præterea [72], si specialiter repugnaret Primæ Personæ constitui per Relationem originis, non esset propter aliquid *commune* sibi et aliis ; quia ex hypothesi, non repugnat aliis ; ergo propter aliquid quod est *speciale* Primæ Personæ. Sed hoc est falsum ; quia nihil est sibi *speciale* nisi *prioritas* originis, secundum quam quælibet Persona est ab ipsa [Prima], et ipsa [Prima] a nulla. Sed propter hanc prioritatem non repugnat sibi constitui per *relationem* ad Secundam Personam, quia hoc non esset nisi propter *simultatem* quam requirit Relatio inter duo Extrema, quæ *simultas* videtur repugnare illi *prioritati* in hac Persona. Sed hoc non est verum. Probo. Quando sunt aliqui ordines alterius rationis quorum unus non includit alium, nec

(71) Ox. 1. d. 5. q. 1. n. 7. (72) Quodl. 4. n. 3.

præexigit, nec *coexigit* necessario illum, potest iste esse sine illo, imo cum *simultate* opposita illi ordini. Patet satis in exemplo. Ordo *durationis* et *naturæ* sunt tales quod ille qui est *naturæ*, non includit illum qui est *durationis*, nec necessario *quæxigit*, sive *coexigit* : ideo potest esse sine illo. Patet etiam ratione ; quia nunquam est impossibilis *separatio* nisi per hoc quod hoc *includit*, sive necessario *coexigit* illud. Nunc autem ordo *naturæ*, sive essentialis, et ordo *originis* sic se habent quod ordo *originis* non semper includit ordinem *essentialem*, nec ipsum necessario *præxigit*, nec *coexigit*. Ergo potest stare *simultas* opposita ordini *essentiali* cum ordine *originis*. Sed *simultas* opposita ordini essentiali sufficit ad *simultatem* correlativorum. Ergo possunt aliqua esse simul *simultate correlativorum*, quæ est simultas *essentialis*, et tamen esse ordo *originis* inter ea... Ordo [enim] *naturæ*, sive essentialis, necessario includit imperfectionem in altero Extremorum, scilicet in *posteriori*. Ordo autem originis non requirit nisi quod hoc sit ab hoc. Hoc autem esse ab *hoc* non includit necessario imperfectionem *ejus* quod est ab *hoc* ; quia non includit necessario quod Procedens sit imperfectius natura illo a quo procedit. Processio enim non includit de se quod sit *æquivoca*, nec, per consequens, quod forma imperfectior sit in Producto quam in Producente.

Ergo [73], supponendo communem opinionem... : quod aliqua Persona Divina constituatur per Relationem [vitalem], an [hoc] repugnet specialiter Primæ Personæ, [quæsivimus]. Secundo, dato quod non [repugnet], qua Relatione posset Prima Persona constitui, [quærendum est].

(73) Quodl. 4. n. 2.

14. Declarantur et rejiciuntur opiniones duæ ponentes aliquid aliud ab Actione generandi constituere Suppositum Patris.

SED [74] difficultas est in hac quæstione comparando Primam Personam ad Secundam. Item comparando Primam Personam ad actum *secundum*, scilicet ad Productionem. Similiter comparando Personam ad Suppositum. Quæ difficultates tractatæ sunt in argumentis.

Et propter eas vitandas dicitur [75] uno modo, quod Paternitas potest considerari — *a*) ut Proprietas, vel — *b*) ut Relatio. Primo modo *constituit*, et sic *præcedit* Generationem ; secundo modo non, sed *sequitur* Generationem super quam fundatur.

Contra opinionem primam in *speciali* arguitur sic : Entitas hæc quæ constituit [Personam], non potest in se concipi, nisi vel ut est *ad se*, vel ut *ad aliud*, licet posset concipi conceptu communi, qui nec est *ad se*, nec *ad alterum*, ut [postea dicetur] de conceptu Personæ. Si igitur hæc Entitas, ut *in se*, constituit, et sic sit *ad se*, igitur constituit Personam *absolutam* ; si, ut *in se* concipitur, sit *ad aliud*, igitur sic habet *correlativum*, et tunc redit difficultas prior.

Aliter [76] dicitur... (quasi exponendo illam responsionem... de Proprietate) quod Essentia Divina constituit Personam, non tamen absolute ut Essentia, sed ut sola ratione differens a Relatione. Primum probatur sic ; quia Personæ convenit per se subsistere. Sola autem Essentia est ratio subsis-

(74) Par. 1. d. 26. q. 4. nn. 8 et 12.
(75) D. Thomas, 1. p. q. 46. art. 4.
(76) Quodl. 4. nn. 19 et 13.

tendi, quia, secundum [77] Augustinum : *Substantia est qua per se Pater est.* Et idem [78] : *Omnis res ad se subsistit ; quanto magis Deus !* Per Relationem autem comparatur Persona ad oppositum.

Alius Doctor [79] dicit quod Relatio illa quæ est *constitutiva* Primæ Personæ, multipliciter potest intelligi, sicut et Actio super quam fundatur. Nam illa Actio, comparata ad Passionem, uno modo potest comparari sub modo temporis *præsentis*, ut præsentis ; et præsens vel ut *præteriti* ad præteritum, vel ut *futuri* ad futurum ; vel ut in quadam *aptitudine*, ut calefactivum ad [80] calefactibile. Essentia igitur, ut habet actum quasi *transeuntem* in præteritum, ut « generasse », fundat Relationem Paternitatis. Ut autem intelligatur sub ratione *præsentis*, sic exprimitur Relatio per « generare », sive per hoc quod est « esse generans ». Ut autem intelligatur sub ratione *futuri*, sic dicitur « Pater generaturus ». Ut autem intelligatur sub *aptitudine*, sic dicitur « generativus, sive gignitivus ». Sic etiam possunt intelligi in abstracto, ut Generativitas, Dictivitas, sive Vis Dictiva. Et sic de aliis.

Dicitur igitur quod Relatio illa non constituit Primam Personam sub ratione qua requirit Filium *actu* : sed ut *potest habere* Filium prius ante Generationem. Et hoc est ut exprimitur nomine Generativitatis, ut habet *generabile* tanquam *correlativum*, quia *generabilis* est Filius ante actum Generationis. Hoc autem modo constituitur, quia illa Relatio debet constituere Primam Personam sub

(77) 7. De Trinit. cap. 6. vel 9 de parvis.

(78) 7. De Trinit. c. 4.

(79) Par. 1. d. 26. q. 4. nn. 9 et 12. — Henric. in Summa et Quodl. 9. q. 1 et 3.

(80) 5. Metaph. c. 15

ejus ratione propria. Hæc autem est ratio Generativitatis : quia sequitur ad has rationes. Si enim *generat*, est *generativus*, sic de futuro. Igitur debet constituere Primam Personam.

Contra secundam opinionem in speciali : *Relatio* sub ratione *potentiali*, ùt distinguitur *ab actuali*, non est in *Divinis* : quia tunc ibi esset Potentia distincta ab Actu. Ergo ut sic non constituit. Item, si sic, ergo Filius constitueretur in *esse* personali *perfectiori* modo quam Pater. Filius [enim] non constituitur per *generabilitatem* ; quia tunc ante Generationem esset *actu* constitutus. Igitur constituitur Filiatione, quæ est *actualitas ultima*. Si ergo *Pater* constituitur per *generativitatem*, quæ non importat Proprietatem constitutivam sub *ultima actualitate*, igitur sub ratione *perfectiori* constituitur Filius quam Pater. Unde nihil aliud quærit illa opinio, nisi difficultatem per difficultatem.

Contra [81] *utramque* opinionem simul. *Relatio* non constituit Personam *in actu*, nisi sub ratione sub qua est *in actu* in Essentia Divina, et sub ratione qua est *hæc Relatio*. Impossibile est [enim] constitutivum esse et non esse in *actu*. Similiter impossibile est constitutum esse *hoc* et [esse] *communicabile*. Sed hæc Relatio, quæ est ad *Secundam* Personam tantum, est *in actu* secundum unam rationem ; igitur sic constituit Personam Primam. Sed, ut constituit Personam Primam, habet unam Relationem sibi correspondentem. Igitur illa Relatio eodem modo, ut in *actu*, et secundum *unam* rationem constituet. Et redit difficultas prior. Minor probatur ; quia quidquid habet Prima Persona, est *actu* in ea, et hoc *singulariter*. Nam communis

(81) Par 1. d. 26. q. 4. nn. 10 et 11.

conceptus noster non habet ibi aliquam Realitatem aliam a Realitate conceptus distincti. Tunc enim esset ibi Realitas *potentialis*, et in potentia ut *determinetur*. Quod est falsum. Igitur nulla est ibi Realitas *indifferens*. Igitur, etsi concipiam Paternitatem ut Relatio est, vel ut Proprietas, vel alio modo secundum aliam opinionem, omnes isti conceptus non habent nisi tantum unam Realitatem et Actualitatem. Igitur totum, quidquid sit ibi, est ex *natura rei*. Igitur tantum sub illo modo constituit, ut est ibi *realiter*, et eodem modo Relatio opposita sub una ratione, ut est *actu*, constituit. Et tunc arguitur sicut prius : Relativa sunt simul naturâ ; igitur quæ est prioritas Personæ Primæ respectu Productionis, est etiam prioritas Secundæ Personæ respectu *ejusdem* Productionis.

Item, contra *utramque* opinionem. PATER NIHIL ACCIPIT PER GENERATIONEM. Sed Pater habet *relationem* Paternitatis, ut Proprietas, et ut *Relatio* est. Igitur neutro modo habet eam per Generationem. Similiter Pater habet Proprietatem, ut sonat, in *aptitudinem* et in *actualitatem*. Ergo neutro modo habet eam per Generationem. Sed, si *post* Generationem haberet eam secundum aliquem modum secundum quem non habet *ante*, Pater secundum aliquam actualitatem haberet eam per Generationem, et sic *Pater faceret se Patrem*, sicut Socrates facit se similem producendo album cui assimilatur.

Contra [82] [igitur opiniones] ambas conjunctim, sic. Relatio non constituit Personam nisi secundum quod est *in re*, et ex natura *rei*, alioquin non constitueret Personam *realem*, quia *reale* non constituitur nisi per illud quod est *in re*, et ex natura *rei* ;

(82) Quodl. 4. n. 13.

ista *Relatio* Primæ Personæ non est *in re* ex natura *rei* nisi in ratione actualissima possibili sibi ; ergo, quantumcumque possit considerari per intellectum, sub ratione *aptitudinis*, vel *actualitatis*, cum non constituat Personam Divinam nisi ut est *in re* ex natura *rei*, et hoc non est nisi sub ratione actualissima, sequitur quod non constituit nisi sub ratione *actualissima*.

Respondeo [83] igitur ad quæstionem, secundum quod dictum est, [quod] Prima Persona constituitur in esse *personali* per Relationem originis *positivam* ad Secundam Personam. Aliter enim, ut ibi dictum est, Prima Persona esset magis *necessaria* quam Secunda. Modus vero ponendi est iste. Essentia enim, ut intellecta a se, est omnino prima. Et sic non intelligitur ut apta nata fundare Relationes per modum *informationis*, ut ipsam informando ; sed per *modum* quo forma Quidditatis fundare dicitur Proprietates hypostaticas, quæ etiam in creaturis non informant Quidditatem, sed solum dant ei *esse incommunicabile*. Primum autem quod fundatur in illa Essentia, non potest esse *negatio* incommunicabilis, propter [istam] rationem : quia *negatio* non est *incommunicabilis* nisi propter *affirmationem* incommunicabilem quam *consequitur*. Igitur Primum quod ibi pullulat, est ratio *positiva* quæ cum Essentia [Divina illam] constituit Personam quæ, quia ab alia non producitur, ideo est *ingenita* ; ita quod, quia Pater est *paternitate*, ideo est *ingenitus*. Ille enim est vere Pater qui non habet Patrem, sicut ille vere est Dominus qui non habet Dominum. Unde Damascenus vult quod nomen « Pa-

(83) Par. 1. d. 28. q. 2. n. 13.

tris » non est translatum a creaturis ad Divina, sed *primo* convenit Patri Deo, sicut allegat Apostolum dicentem ad Ephesios : *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi ex quo omnis paternitas in cælo et in terra nominatur.* Unde Christus alia nomina nobis non reliquit quæ vere exprimunt Personas Divinas et quæ prius erant eis imposita : et sic quod nomina ista « Pater » et « Filius » vere illas Personas exprimunt, ut alias dictum est.

15. De prima Productione, specialiter quod constitutionem secundæ Personæ : Quod Generatione passiva, seu Filiatione, seu Relatione Passione constituitur Filius.

RESPONDEO [84] quod Verbum significat Proprietatem Secundæ Personæ. Significatum autem *nominis* non potest probari nisi ex *usu* et *auctoritate*. Patet autem per Augustinum quod *Verbum* significat proprium Secundæ Personæ.

Sed ut hoc aliqualiter possimus intelligere, erit sciendum quod *abstractum* et *concretum* idem significant, nisi quod *concretum* significat per concretionem ad Suppositum. Filius igitur et Filiatio idem significant. Filiatio autem significat *relationem*. Igitur similiter et Filius, nisi per modum *concernentis*. Eodem modo *Verbum* et *abstractum* suum idem significant, ut si suum abstractum esset in usu, diceretur *Verbatio*, sicut *Dictum* et *Dictio*, *Spiritus* et *Spiratio*. Sicut igitur *Dictio passiva* et *Dictum* idem significant, ita *Verbum* et *Verbatio*, quia idem sunt *Dictio* et *Verbatio*. Sed *Dictio pas-*

(84) Par. 1. d. 27. q. 6. nn. 5. 6 et 7.

siva dicit expressionem *passivam* de Memoria. Igitur similiter *Verbatio*, quia idem sunt *Dictio* et *Verbatio*. Sed expressio *passiva* de Memoria importat Relationem *originis*, quæ non est nisi Proprietas Personæ. Igitur *Verbum* dicit proprium alicujus Personæ, scilicet illius quæ gignitur per actum *dicendi*, sive *exprimendi* de Memoria. Et illa est Secunda Persona. Unde, sicut « gigni » in natura intellectuali constituit Filium, sic « exprimi » in natura intellectuali constituit rationem Verbi. Ideo *unam* Personam exprimit Filius et Verbum. Solum autem differunt per *connotata*, quia Filius connotat naturam *vitalem*, Verbum vero naturam *intellectualem*.

Ex dictis patet responsio ad illam quæstionem parvam qua solet quæri an *prius* sit Filius quam Verbum ? Dicendum est enim quod, quantum ad Proprietatem utriusque *personalem*, neutrum est prius alio ; quia *eamdem* Proprietatem dicunt. Tamen, quantum ad *connotata*, Filius secundum *rationem* est prior Verbo, quia Filius connotat *Essentiam* Patris, Verbum vero de *Memoria* Patris exprimi.

Generatio [85] et Spiratio habent aliquem ordinem inter se, ita quod aliquo modo Generatio est prius Spiratione... Assumptum etiam de ordine istarum Productionum, (licet videatur esse manifestum ex ordine Potentiarum) probatur tamen per hoc quod, quando duo actus primi habent ordinem in aliquo, si uterque sit *perfecte activus*, habebunt etiam consimilem ordinem in eliciendo suos actus. Addidi autem « perfecte activus » ad excludendam Formam *substantialem* et Qualitatem in corporibus ubi,

(85) Ox. 1. d. 11. q. 1. nn. 2. et 3.

licet Forma *substantialis* sit *activa* et Qualitas similiter, et Forma *substantialis* sit prior Qualitate, tamen Qualitas habet actum suum prius, sed hoc est ex imperfectione activitatis Formæ *substantialis*. In Patre autem Intellectus et Voluntas sunt *perfecte* Principia activa. Et habent ordinem quemdam, quia FŒCUNDITAS INTELLECTUS [Deum] constituit ipsum Patrem ; non autem fœcunditas Voluntatis. Ergo ista fœcunditas Intellectus aliquo modo *prius* habebit actum suum quam fœcunditas Voluntatis actum suum.

Ut [86] dictum est, Pater prius origine habet actum fœcunditatis Intellectus quam Voluntatis. In illo *priori* communicatur Filio fœcunditas eadem quæ est in Patre ; quia in illo signo originis in quo Filius producitur per fœcunditatem Intellectus, communicatur sibi a Patre quidquid ei non repugnat, et ita fœcunditas Voluntatis. Igitur in *alio* signo originis, quando producitur Persona per actum fœcunditatis *secundæ*, scilicet Voluntatis, producitur a Patre et Filio omnino, ut ab *uno* Principio, propter *unam* fœcunditatem Principii *productivi* in eis.

[Arguitur] [87] quod in Divinis non potest [88] esse *Ordo* : quia nec Essentiæ ad Relationes, nec Relationum inter se, quia *relativa*, sunt *simul naturâ*. — [Respondeo] : Iste [89] dicit alibi... de ipsa Relatione constituente Primam Personam... quod ipsa potest considerari ut Proprietas, vel ut Relatio. Ut Proprietas, *præcedit* Generationem ; ut Relatio, *sequitur*. Et tunc secundum

(86) Ox. 1. d. 12. q. 1. n. 2. (87) Ox. 1. d. 28. q. 3. n. 2
(88) D. Thomas. 1. p. q. 42. n. 3.
(89) D. Thom. 2. p. q. 40. art. 4.

quod constituit constituit Primam Personam, non oportet Secundam simul esse cum Prima, licet, ut Relatio quasi *consequens* Generationem, oportet Secundam simul esse cum ea... Quod si Proprietas possit considerari eo modo quo [Proprietas] non esset Relatio, et [si] hoc modo non oportet quod haberet *correlativum* simul naturâ, argumentum eorum : « Quod in Divinis non potest esse *Ordo*, quia nec Essentiæ ad Relationes, nec Relationum inter se, quia *Relativa* sunt simul naturâ », argumentum eorum non valeret.

16. De Secunda Productione : generaliter quantum ad Producentes.

Utrum [90] Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio? Quod non [91]. Damascenus : *A Patre procedentem et in Filio quiescentem Spiritum sanctum dicimus.* Item : *Spiritum sanctum dicimus ex Patre, ex Filio non dicimus.* Item, idem in epistola de Trisagio ad Jordanum Archimandritam in fine : *Pater, et Verbum, et Spiritus Sanctus.* Et subdit : *ex Patre quidem, Filii autem, et non ex Filio, sed Spiritus oris Dei.*

Per rationem Græcorum, nihil tenendum est ut articulus fidei nisi quod continetur in Evangelio, quod complete continet Fidem, aut saltem in Scriptura novi Testamenti. Sed non videtur expressum in novo Testamento, quod Spiritus Sanctus procedat a Filio. Ergo, etc.

In ista quæstione dicuntur Græci discordare a Latinis ut videntur auctoritates Damasceni sonare. Sed de ista discordia dicit Lincolniensis, in notula

(90) Ox. 1. d. 11. q. 1. nn. 1 et 2.

(91) De Orthox. Fid. l. 1. cap. 8 et cap. 11.

quâdam super finem Epistolæ de Trisagio, quod sententia Græcorum est quod Spiritus Sanctus est Spiritus Filii, sed non procedens a Filio, sed a solo Patre per Filium tamen. Et videtur hæc sententia contraria nostræ, quia dicimus Spiritum Sanctum a Pâtre et Filio procedentem.

Sed forte si duo sapientes, unus Grecus et alter Latinus, uterque verus amator veritatis et non propriæ dictionis, unde propria est, de hac visa contrarietate disquirerent, pateret utique tandem ipsam contrarietatem non esse veraciter *realem* sicut est *vocalis* : alioquin vel ipsi Græci, vel nos Latini sumus vere hæretici. Sed quis audet hunc auctorem Joannem scilicet Damascenum, et Beatos scilicet Basilium, Gregorium Theologum, Gregorium Nazianzenum, Cyrillum et similes Patres Græcos arguere hæreseos ? Quis iterum argueret hæreseos B. Hieronymum, Augustinum et Ambrosium, Hilarium et consimiles Latinos ? Verisimile igitur est quod non subest dictis verbis contrariis contrariorum Sanctorum sententia *discors*. Multipliciter enim dicitur, sicut hoc *hujus*, sic hoc *ex illo*, vel *ab illo*, qua multiplicitate forte intellecta et distincta, pateret *contrariorum* verborum non *discors* sententia. Quidquid sit de eis, EX QUO ECCLESIA CATHOLICA DECLARAVIT HOC ESSE TENENDUM, SICUT DE SUBSTANTIA FIDEI [92], TENENDUM EST QUOD SPIRITUS SANCTUS PROCEDAT AD UTROQUE.

Ad hoc est ratio talis. Habens Principium perfectum *productivum* prius quam intelligatur habere Productum, potest illo Principio producere, quando scilicet Principium est *ita perfectum* quod non

---

(92) Sicut patet, *Extrav.* de Summa Trinit. et Fide Catholica, cap. *Firmiter.*

dependet a *passivo*, nec potest per aliquid *impediri*. Sed Filius habet Voluntatem, quæ est Principium *productivum* Amoris adæquati ; et habet eam, ut præintelligitur Producto actu Voluntatis. Ergo potest eâ producere. Igitur et eâ producit. Probo Minorem. Generatio et Spiratio habent aliquem ordinem inter se, ita quod aliquo modo Generatio est prius Spiratione. In illo priori communicatur Genito omnis Perfectio Divina quæ sibi non repugnat ; et ita [communicatur] Voluntas. Ergo habet tunc Voluntatem, ut *priorem* Producto per actum Voluntatis ; quia adhuc non intelligitur Productio aliqua facta per modum, vel actum Voluntatis.

Ad auctoritates Damasceni [93], videtur posse responderi per notulam illam in Lincolniensi, de qua dictum est. Prima tamen auctoritas ejus posset exponi, si loquatur de Voluntate et non de Spiritu Sancto, quia tunc posset dici quod Voluntas, quæ est Principium spirandi, ipsa est a Patre in Filium, quia Pater communicat eam Filio et quiescit in Filio, hoc est, non *ulterius* communicatur sua ratio Principii fœcundi, licet eadem voluntas communicetur Spiritui Sancto in se ; sed littera Damasceni ibidem videtur loqui de Persona Spiritus Sancti, et non de Voluntate qua spiratur.

Sed [94] est difficultas alia. Cum enim Voluntas [Divina] sit *una* in *duobus* Suppositis, quæ Supposita concorditer volunt ista Voluntate, et [cùm] *concordia* connotet aliquam *distinctionem* Suppositorum concordium : Utrum Pater et Filius per se magis spirent hac voluntate in quantum *una*, vel in quantum *concors* ?

(93) Ox. 1. d. 11. q. 1. n. 5. (94) Ox. 1. d. 12. q. 1. n. 2.

17. Utrum Pater et Filius spirent Spiritum Sanctum in quantum unus sunt.

QUÆRITUR [95] utrum Pater et Filius spirent Spiritum Sanctum in quantum *unus* sunt. Opinio [96] Gandavensis est quod spirant amore *concordi* quo Pater diligit Filium et e converso, et sic aliquo modo ut *distincti*.

Hic [97] dicitur sic : quod Supposita producentia sunt *distincta*. Propter illam *distinctionem*, nullo modo concederentur spirare in quantum *plures*. Habent enim *unam Vim* spirativam. Sed ulterius illa *una Vis* spirativa non omnino sub ratione *unitatis* suæ est *proximum* Principium fœcundum ad spirandum ; sed sub ratione *concordis* voluntatis, ubi connotatur *aliqua distinctio*. Et, propter istam *distinctionem* connotatam ex parte Principii *quo*, potest concedi quod spirant in quantum sunt *distincti*.

Ista opinio confirmatur per Richardum [98]. Intellectus perfectam fœcunditatem habere potest ad productionem Verbi, ut existit in *una* sola Persona ; Voluntas autem ad productionem Spiritus Sancti perfectam fœcunditatem habere non potest nisi in *gemina* Persona. Et hoc, quia fœcunditas Intellectus consistit in plenitudine perfectæ Sapientiæ, quæ potest esse in *unico*, dicente [99] Richardo ; *Nihil definitur contrarium naturæ, si plenitudo sapientiæ dicatur posse consistere in singularitate personæ*. Nam, quantum videtur, etiam si *una* sola

(95) Par. 1. d. 12. q. 1. n. 1.
(96) Henric. in Summa, art. 54. q. 6. solvendo principale.
(97) Ox. 1. d. 12. q. 1. nn. 3 et 4. (98) 3. De Trinit.
(99) De Trinit. l. 3. c. 10.

Persona in Deitate esset, nihilominus plenitudinem Sapientiæ habere posset. Fœcunditas autem Voluntatis consistit in plenitudine veri Amoris, qui non potest esse nisi in *duobus* ad minus, dicente eodem [100] Richardo : *Non potest amor esse jucundus, si non sit et mutuus.* Quare, cum in Amore *essentiali* fœcunditas Voluntatis non possit esse nisi summe perfectus et jucundus sit Amor, oportet, Voluntas si sit fœcunda, quod sit amor *mutuus,* ut sit (secundum eum ibidem) *qui amorem impendat, et sit qui amorem rependat* ; quia, ut dicit [101] : *Summe diligenti non sufficit, si summe dilectus summam dilectionem non rependit.* Et secundum hoc (ut supra dictum est), ad hoc quod communis voluntas Patris et Filii sit fæcunda ad spirandum Spiritum Sanctum, non sufficit quod sit *una* Voluntas *communis* amborum, et Amor essentialis in ipsa communis qua ambo simul amant et volunt; sed oportet quod sit Voluntas *concors* et *mutua* duorum, qua Unus summum amorem Alteri impendat, et Ille vice versa eumdem rependat ; quo existente, fœcunda est Voluntas ut ex ipsa necesse sit emanare Amorem qui est Spritus Sanctus, dicente Richardo, ubi [102] prius : *Quod in amore mutuo, multumque fervente, nihil præclarius quam ab eo quem summe diligis et a quo summe diligeris, alium æque diligi velis. Probatio, itaque consummatæ charitatis est mutua communio exhibitæ sibi dilectionis, ita quod in illo sicut mutuo diligitur utriusque dilectio, ut consummata sit præhabitæ dilectionis consortium, et non debet sic esse, sed ita debent scribi.*

(100) De Trinit. l. 3. c. 3. (101) De Trinit. l. 3. c. 7.
(102) Ibid. c. 11.

In illis itaque, ut dicit, sic mutuo dilectis utriusque perfectio, ut consummata sit, exhibitæ Dilectionis consortem æqua ratione requirit, et hoc per Vim *spirativam*, quæ est *concors* Voluntas in *mutuo* amore producendo Spiritum Sanctum, non solum ut sunt *unum* in Voluntate illa, sive Amore, sed ut sunt *plures* inter se *distincti*. Quæ *distinctio* connotatur per hoc quod Voluntas dicitur esse *concors*, et amor *mutuus*, qui non potest esse nisi sit *plurium*, secundum quod plures sunt *inseparabiles*. Nam hæc præpositio « cum » associationem importat quæ non est nisi *plurium* distinctorum. Et propter hoc bene dicitur quod *Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus sunt Tres coæterni*. Per hoc etiam quod Voluntas *concors* est amor *mutuus* duorum, licet sit *unus* et idem, tamen non est eadem ratio ejus ut est a Patre in Filium *impensus*, et e converso, ut est a Filio ad Patrem *repensus* : quoniam, secundum [103] Richardum : *Quando duo mutuo se diligunt, et summi desiderii affectus invicem impendunt, et istius in illum et illius in istum, affectus discurrit et quasi in diversa tendit*, et per hoc quod quasi in diversa tendit, quodammodo ratione *diversus* est. Sed ista *diversitas* est in Amore, vel Voluntate *essentiali* qua, non obstante, fœcunditas est penitus una et eadem in Voluntate illa *concordi* et Amore *mutuo*, in qua fœcunditate Pater et Filius sunt penitus unum et *uniformiter* spirant Spiritum Sanctum qui a *duobus concorditer* diligitur, et duorum affectus tertii Amoris incendio in unum conflatur, ut dicit ibidem Richardus.

Et, secundum hoc, in *Spiratione* Spiritus Sancti, dupliciter est consideranda Patris et Filii *distinctio* :

---

(103) De Trinit. l. 3. c. 19.

— *a*) Uno modo, ut accipiuntur sicut *elicientes* Actum. — *b*) Alio modo, ut intelliguntur esse *concordes* in Amore *mutuo* et in Voluntate circa *rationem* eliciendi actum.

18. Quod Pater et Filius non spirant Spiritum Sanctum in quantum duo Principia, nec spirant duobus actionibus ad invicem positis.

Et, ex distinctione [Patris et Filii] primo modo considerata nullo modo dicendi sunt spirare ut *plures*. Licet enim sint *plures* qui spirant, non tamen propter *pluralitatem* quæ principaliter est in illis, spirant.

In [104] ista quæstione planum est quod Pater et Filius sunt *unum* Principium Spiritus Sancti. Hoc declaratum est in Concilio Lugdunensi [105] sub Gregorio X. [Insuper] Essentia Divina et quæcumque Essentialis Perfectio intrinseca sibi est indistinguibilis, ex quæstione de *unitate* Dei. Igitur distinguitur Personaliter productum a Producente. Ergo est aliqua Persona producta actu Intellectus.

Consimiliter arguitur de producto actu Voluntatis. Quod autem Persona producta actu *isto* et *illo* sit *alia* et *alia*, probo ; quia non potest eadem Persona produci duabus Productionibus totalibus sufficientibus... Si *idem* produceretur *duabus* productionibus *totalibus*, utráque acciperet esse sufficienter. Sed, si sufficienter acciperet esse a Producente hác productione, haberet suum esse perfecte nullá aliá productione posita. Igitur non potest accipere esse per aliam Productionem, quia tunc non esset sine illa.

---

(104) Ox. 1. d. 12. q. 1. n. 2.

(105) Sicut patet : Extrav. de Sum. Trinitate, et *Fide Catholica* : *fideli ac devota*. Et est hodie in 6. lib. *Decretalium*.

Dices [106] : Eadem Persona est quæ producitur per *utramque* [productionem]. — Contra. Impossibile est *eamdem* Personam accipere *perfecte esse* a *duabus* Productionibus *perfectis* ; quia, si sic, ergo, circumscriptâ aliâ, adhuc est et, abstractâ istâ, ex qua perfecte accepit *esse*, non est. Igitur simul *est* et *non est*.

[Dicitur ergo quod] sic [107] Pater et Filius non spirant Spiritum Sanctum in quantum sunt *plures in eliciendo* actionem, licet... sint *plures* qui spirant [et] licet concurrant in unam rationem secundum quam elicitur actio ; sed ut sunt *plures* in *unica* Voluntate, quæ est ratio eliciendi actum *concordando*, et Amorem suum in illa *mutuando*.

19. Quod Pater et Filius, qui spirant tanquam unum Principium et unica productione, non spirant amore quasi mutuo.

Contra istam opinionem arguitur sic. Si Pater et Filius producant Spiritum Sanctum voluntate in quantum *concorditer amantes* se eâ : igitur est *alius* Spiritus Sanctus prius productus. Consequens est inconveniens. Probatio consequentiæ. Primo, quia in quocumque signo *naturæ*, vel *originis*, est Principium productivum perfectum in se, et in Supposito conveniente actioni illo signo potest esse tali Supposito ratio producendi. Sed Voluntas *Infinita*, ut voluntas infinita, intellecta ante omne *velle*, habens Infinitum Objectum sibi *præsens*, est *sufficiens* Principium productivum *Spirati* Amoris Infiniti. Et

(106) Par. 1. d. 2. q. 8. n. 2.

(107) Ox. 1. d. 12. q. 1. nn. 4 et 5.

Pater et Filius sunt Personæ convenientes *actioni*, vel *productioni*. Ergo Voluntas, ut in Patre et Filio, non intellecta ut quâ *formaliter* volunt, sed ut Voluntas Infinita habens Essentiam Divinam *præsentem* sibi per actum intelligentiæ, est Patri et Filio Principium productivum Spiritus Sancti. Et ita, si Spiritus Sanctus producatur per Voluntatem in quantum [ipsa est] *volens*, sive in quantum eâ Pater et Filius diligunt se actu, sequeretur quod, ante Spiritum Sanctum productum Voluntate *volente*, erit Spiritus Sanctus productus Voluntate ut est actus *primus*. Quod est inconveniens.

Ista ratio de Voluntate, quod sit Principium spirandi, ut voluntas est, non autem ut est *actu volens*, confirmatur dupliciter. — *a*) Primo, per formalem rationem Voluntatis in *principiando*, quæ est *libertas*, quæ non *ita* convenit ipsi *velle*.

De primo arguitur sic. Voluntas, ut in nobis est actus *primus*, libera est ad habendum actum volendi: non autem ipse *actus volendi* liber est, sive Principium *liberum producendi* aliquid ; quia *actus volendi* est quædam Qualitas naturalis et, si est Principium alicujus, videtur esse Principium *naturale* ejus, non *liberum*, sicut si ex tali actu generaretur Habitus appetitivus, *naturaliter* generaretur ita quod non est in potestate actus generatio talis Habitus, ut videtur. Ergo magis videtur quod salvatur Spiritum Sanctum produci *libere* si producatur Voluntate, ut est Actus *primus*, quam si producatur Voluntate, ut est *actu volens*, ut scilicet intelligitur sub actu *secundo*.

— *b*) Secundo [confirmatur] per simile de Intellectu. Ex secundo arguitur sic. Filius non producitur Intellectu *paterno*, ut *actu intelligens* est, ita quod actualis intellectio sit formalis ratio qua Pater

generat Filium. Ergo, a simili, Voluntas ut *actu volens*, non erit Principium producendi Spiritum Sanctum, sed Voluntas ut actus *primus*.

20. Quod Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum magis quatenus voluntas habet Essentiam præsentem sibi ut amabilem quam quatenus habens Patrem vel Filium pro Objecto.

SECUNDO[108] probo consequentiam principalem sic. Accipiendo eamdem Majorem sicut prius, scilicet « in quocumque signo naturæ, vel originis », etc., addendo hanc Minorem : quod « Divina Voluntas habens Objectum *primum* sibi præsens, est ratio producendi Amorem adæquatum illi perfectius quam habens Objectum *secundarium* sibi præsens, vel saltem *non minus* perfecte » : ergo, cum Essentia Divina sit *primum* Objectum Voluntatis Divinæ, non [Objectum primum est] Pater, ut Pater, nec Filius, ut Filius ; quia tunc Pater esset formaliter beatus in *pluribus* Objectis *distinctis*. Voluntas habens Essentiam Divinam præsentem sibi, sive ut *amabilem*, sive ut *amatam* (non curo in ista probatione secunda), magis est Principium producendi Amorem adæquatum illi quam ut habet Patrem, ut Pater, vel Filium, ut Filius, pro Objecto ; vel saltem *non minus*. Et ita, cum Voluntas *prius* habeat Essentiam pro Objecto quam Patrem, ut Pater est, prius spirabitur Spiritus Sanctus voluntate, ut est Essentiæ Divinæ tanquam *primi* Objecti, quam voluntate, ut est Patris, vel Filii, tanquam Objecti *secundi*.

Confirmatur ista ratio ; quia Essentia Divina *est* formaliter Infinita ; Paternitas, ut Paternitas, *non*

(108) Ox. 1. d. 12. q. 1. nn. 6-10.

est formaliter Infinita. Ergo Spiritus Sanctus, qui est Amor Infinitus, et hoc non tantum — *a*) ratione Voluntatis Infinitæ, sed etiam — *b*) ratione Objecti Infiniti, magis spirabitur Voluntate ut est Essentiæ Divinæ, quæ est Objectum Infinitum, quam ut est Patris, ut Patris, vel Filii, ut Filii, ut Objecti.

Si dicatur Essentiam non esse *primum* Objectum Voluntatis Divinæ, sed *rationem formalem* in primo Objecto quod est Persona, hoc falsum est : tum quia *unum* est *primum* Objectum Voluntatis : tum quia *ratio formalis* Objecti amati *prius* amatur, et concedit propositum : quia tunc erit *ratio formalis* spirandi eo modo quo *primum* Objectum concurrit ad *spirare.*

Ex istis duabus probationibus concluditur quod Pater non spirat Spiritum Sanctum in quantum diligit Filium *primo*, nec Filius in quantum diligit Patrem : sed Pater et Filius in quantum habent Essentiam Divinam præsentem, ut Objectum *primum* Voluntatis suæ ; et hoc per *secundam* probationem consequentiæ principalis. Similiter spirant in quantum habent Essentiam præsentem, et non in quantum *amatam actu*, sed in quantum *amabilem præsentatam* actu intelligentiæ eorum, per *primam* probationem consequentiæ.

Et si objicias contra *primam* probationem consequentiæ : Nonne *prius* Pater et Filius sunt amantes Essentiam *in se* quam spirant Spiritum Sanctum ? Responderi potest, (sicut prius dictum est de productione Filii quomodo Pater aliquo modo prius origine *intelligit* quam Filius sit *generatus*, et tamen non sic quod *Intellectio actualis* Patris sit ratio gignendi Filium, sed Memoria in Patre) ita potest dici de Dilectione qua Pater et Filius diligunt se conformiter et formaliter, et de actu spirandi.

21. Quod ex parte principii productivi mutuitas amoris non sit in duobus Suppositis primis aliqua ratio producendi.

Secundo sic. Principium æque perfectum in *uno* Supposito sicut in *duobus* æque est Principium agendi in *uno* sicut in *duobus*, quia ad actionem non videtur requiri nisi Principium perfectum *quo* et *quod*, scilicet Suppositum agens *perfectum*. Sed Voluntas æque perfecta est in *uno* Supposito sicut in *duobus*, et unum Suppositum æque perfectum est perfectione requisita ad Suppositum agens sicut *duo*. Ergo Voluntas æque potest esse Principium producendi in *uno* sicut in *duobus*, ita quod illa *mutuitas* non sit aliqua ratio producendi ex parte Principii *productivi*. Prima pars minoris probatur ; quia Principium *quo* non *accipit* perfectionem sibi competentem a Supposito ; sed *dat* Supposito, quia eo Suppositum est perfectum ut *possit* agere. Ergo non est tale Principium perfectius in *pluribus* quam in *uno* quando est idem Principium in *pluribus* et in *uno*.

Et si dicas quod illud Principium non est in *uno*, ut Principium *productivum*, sed tantum sic est in *duobus*, et tamen *derelinquitur* in Patre *genito Filio* : hoc videtur absurdum, quia omnem realitatem tam *absolutam* quam *relativam* quam Pater habere potest, *a se* habet in primo signo originis. Nullam ergo habet a Filio genito quam non intelligatur habere *prius* origine quam Filius generetur, quare et illam [habet] fœcunditatem, sive illa fœcunditas ponatur Relatio, sive aliquod Absolutum.

Item, si in Patre est perfecta Voluntas *prius* origine quam in Filio, non tamen est Principium spirandi *perfectum*, per te : quæro quid intelligitur

addi ut sit Principium spirandi *perfectum*? Non aliud Suppositum, quia illud nihil *addit* Principio *quo*, sed tantum *illo* habet quod possit agere. Si Dilectio *mutua*, per te, [intelligitur *addi*, videlicet], hujus in illum et e converso : ergo Relatio *duplex* rationis erit ultimata Actualitas Principii spirandi. Hoc est impossibile propter duo. — *a*) Primo, quia nulla Relatio rationis præexigitur Productioni Divinæ, ut probatur contra opinionem ponentem Intellectum et Voluntatem in Deo *distingui* tantum *ratione*. — *b*) Secundo, quia tunc essent *duo* Principia *formalia proxima* spirandi ; et ita duo Supposita non spirarent præcise in quantum *unum*, quod est contra[109] Augustinum, sicut allegatum est in opponendo. Si haberent *duas* Voluntates, possent *concordes* esse in tali *mutuitate* : ergo, in quantum « concordes », spirare non est « ut unum Principium » spirare ; quia nec ut unum Suppositum, nec ut unum [Principium] *quo* in quantum *concordes*.

Item. Aut Pater Voluntate et *volitione* ut in *ipso*, cum ista Relatione ad Filium dilectum, est *totale* Principium spirandi, aut non. Si sic, sequitur quod Filius non spiret, quia non habet idem *quo*, in quantum habet Relationem e converso. Non enim spirat in quantum *diligens*, quo *diligere* circumscripto, nihil minus spiraretur Spiritus Sanctus ; sed, circumscripta Relatione e converso, nihil minus spiraretur a Patre Spiritus Sanctus, ut *totali* Principio per suum *velle*, ut tendit in Filium si detur (in *prima* divisione) quod non sequitur quod uterque, in quantum « amans alterum », est *diminutum* Principium, et *ambo* simul unum Principium quasi per aggregationem, ut duo trahentes navim, non

(109) 5. De Trinit. c. 14.

autem unum Principium per identitatem Principii perfecti. Hoc confirmatur per [110] Augustinum : *Pater est principium totius Deitatis.* Et per ipsum [111] : *Pater et Filius sunt unum Principium ad Spiritum Sanctum, sicut Pater, Filius et Spiritus Sanctus sunt unum Principium ad creaturam.* Patet quod SUNT UNUM PRINCIPIUM SPIRITUS SANCTI, OMNINO UNUM ET UNIFORMITER, SICUT TRES PERSONÆ SUNT UNUM PRINCIPIUM CREATURÆ. Non autem omnino *uniformiter* spirarent, si Filius statim in suo *secundo* signo originis haberet fœcunditatem spirandi, et Pater non haberet in *primo* signo suo omnino omnem fœcunditatem, sed haberet solum in *secundo* signo Filio genito. — Et, si instetur, de potentia *creandi*, quod illa non sit in Patre *ante* productionem Filii et Spiritus Sancti, patebit responsio partim hîc exponendo intentionem Richardi, et amplius [patuit] [112] in quæstione de ordine Productionum *intrinsecarum* ad *extrinsecas.*

Præterea, contra illas rationes, quas innuit Richardus pro se, scilicet quod « amor mutuus sit jucundissimus », ex hoc sequitur quod Pater esset formaliter tali amore beatus, quia amor quo est beatus, est jucundissimus, et tunc Pater non esset formaliter beatus *in se*, sed *in Filio objective.* Quod est hæreticum.

Item secundo, contra illam rationem, arguo sic. In nobis amor *mutuus* est *jucundior*, quia per talem *mutuitatem* habetur in dilecto amplior ratio diligibilitatis. Quicumque enim *dilectus* potens diligere, si *rediligat*, *amabilior* est ; quia non tantum bonitas, quæcumque sit in eo, est ratio diligibilitatis, sed

---

(110) 4. De Trinit. c. 20. (111) 5. De Trinit. c. 14

(112) Conf. supra. l. 10. n. 2.

redamatio est aliqua ratio diligibilitatis. Et propter hoc ipse habens illam *bonitatem*, quæ est *prima* ratio diligibilitatis, et similiter *redamationem*, est amabilior. Igitur oppositum erit in Divinis ubi ista ratio *majoris amabilitatis* nullo modo poterit inveniri, nec poni. Non enim Filius est amabilior Patri, quia *redamans*, quam propter Essentiam Divinam propter quam *primo* amatur ; nec ista *redamatio* est alia ratio amabilitatis in Filio. Præterea amor *mutuus* in nobis non est *jucundior* nisi *sciatur*. Sicut non amatur *bonitas* nisi *cognita*, sic nec amatur *redamans*, in quantum *redamans*, nisi *cognoscatur* ejus redamatio. Sed, si hoc modo deberet poni in Divinis amor *mutuus jucundior*, et propter hoc tali amore spirare Spiritum Sanctum, tunc Pater et Filius, non tantum in quantum *redamantes*, sed in quantum *amantes* se et *scientes* se redamari, spirarent Spiritum Sanctum, ita quod *cognitio redamationis* videtur tunc esse *formalius* et *immediatius* Principium spirandi Spiritum Sanctum quam *amor*. Et ita *formalius* et *immediatius* erit Spiritus Sanctus productus per Intellectum quam per Voluntatem.

22 Solvit Doctor quæstionem juxta D. Augustini placita ; et tamen, ut Richardum salvet, insudat multum.

QUANTUM [113] ad istum articulum, concedo quod Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum voluntate, in quantum omnino *una* ; quia ad rationem Principii, præcise ut principium, non requiritur nisi perfectio ejus *in se*, et quod habeatur in Persona *antequam* intelligatur

(113) Ox. 1. d. 12. q. 1. nn. 11 et 12.

habere Terminum adæquatum. Voluntas autem omnino *una* est in Patre et Filio, et ante ordine *originis*, intelligitur in eis quam intelligatur habere Terminum adæquatum ; quia ambo sunt *spirativi*, et ideo Voluntas, ut in eis, est *idem* Principium productivum respectu Spiritus Sancti. Sed, propter verba Richardi intelligenda, distinguo quod *multipliciter* potest intelligi Voluntas *concors*, aut *concordans* : — *a*) in aliquo actu *secundo elicito*, puta amando idem ; et tunc vel Essentiam. — *b*) Vel amando *se* et redamando : puta quod Pater diligat *æque* Filium, et e converso. — *d*) Vel potest intelligi *concors* quasi *habitualiter*, in quantum actus *primus* natus est habere quasi actum secundum. *Duobus primis* modis non videtur quod Pater et Filius spirent Spiritum Sanctum voluntate *concordi*, ut probatum est in prima ratione per duas probationes. — *a*) Nec enim [concordant] dilectione Essentiæ, ut probatum est in prima probatione. — *b*) Nec [dilectione] *sui* invicem, ut actum est in secunda probatione, *formaliter* spirant. — *c*) Ergo oportet quod intelligatur tertio modo Voluntate *concordi*, id est, Voluntate, in quantum est actus *primus*, in quo nati sunt concordare in actu *secundo* concorditer producendo Amorem. Tali, inquam, Voluntate spirant, et magis ut *una* quam ut *concordi*, quia ut intelligitur actus *primus*, intelligitur *una* Voluntas in eis, et [intelligitur] non habere *concordiam* nisi illo modo loquendo, quia istæ Personæ intelliguntur posse *concordari* in actu quasi *secundo* concorditer spirando.

23. Quali concordia, etsi non vera mutuitate, Pater et Filius dici possunt spirare Spiritum Sanctum.

SALVANDO tamen aliqualiter verba Richardi, dico quod, quando in aliquo eodem sunt *duo* Principia *ordinate* Activa, illud non est in *potentia proxima* ad agendum Principio *secundo* nisi præintelligatur in actu *Primi* Principii. Igitur Pater non est omnino fœcundus potentiâ propinquâ ad spirandum, quod est actus Voluntatis ut Principii *quo*, nisi intelligatur in actu Principii *prioris* quod est Intellectus. Et, per consequens, Voluntas non est Principium *proximum* nisi ut est in *duobus*. Hoc sequitur, quia per illam Productionem *priorem* sine qua non est ista *potentia propinqua*, Voluntas est in *duobus* ; quia per actum primæ fœcunditatis communicatur Personæ *productæ* secunda fœcunditas, scilicet fœcunditas Voluntatis respectu *spirationis* Spiritus Sancti. Non tamen est *alia*, aut *minor* fœcunditas in *duobus* quam in *uno* ; sed *eadem* et in Producente et in Producto. Exemplum istius est aliqualiter in nobis. Anima enim non est fœcunda potentiâ propinquâ ad habendum actum Volendi nisi sit in *actuali* Intellectione, licet *actuali intellectione* non formaliter producat actum *amandi*, sed Voluntate, ut est actus *primus* qui præexistit in anima ante Intellectionem, licet non in potentia *propinqua* omnino ad agendum. Si tunc anima, producens Intellectionem, communicaret sibi fœcunditatem Voluntatis, non esset Voluntas in potentia *propinqua* ad producendum Amorem nisi prius esset productum Verbum, et ita communicata sibi Voluntate fœcunda ; et ita nunquam esset Voluntas proxime fœcunda nisi [esset] in *duobus*. Non

tamen ita quod illa fœcunditas requirat de ratione sua esse in *duobus*, quasi ipsa non posset esse in uno, imo ipsa eadem jam existeret in ipsa mente, sed propter ordinem fœcunditatum in producendo, necessario oportet secundam fæcunditatem (quando est in potentia proxima) esse in *duobus*. Potest igitur concedi quod Pater et Filius voluntate *una*, quæ est in eis, spirant, quæ est perfecte fœcunda in *duobus* Suppositis existens, quia prius intelligitur communicari Genito, et ita esse in *duobus* quam quod Spiritus Sanctus eâ producatur. Sed quomodo dilectione *mutua* spiratur Spiritus Sanctus ? Respondeo : dilectione, id est, Voluntate qua Pater et Filius ut actu *primo* nati sunt se mutuo diligere, hâc inquam Voluntate ut existente in eis, ut est nata talis esse qua diligunt se mutuo, spiratur Spiritus Sanctus : non autem aliquo actu *secundo* quasi dilectionis actualis *impensæ* et *repensæ*.

Si istud non sufficiat ad intentionem Richardi, exponat eum qui poterit ! Non videtur [enim] quod ejus determinatio bene possit stare cum dictis Augustini qui attribuit Patri et Filio perfectam rationem *unius* Principii respectu Spiritus Sancti, sicut Trinitati respectu creaturæ, si contradicat prædictis.

Qualiter autem Augustinus dicat quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, quasi sit mutua dilectio Patris et Filii ?

24. Utrum Pater et Filius possent dici unus Spirator, vel duo Spiratores, vel duo Spirantes.

RESPONDEO [114]. Sicut ipsa Vis spirativa communicatur Filio a Patre, ita etiam quod Filius *spiret*, hoc [Filius] habet a

(114) Ox. 1. d.12. q. 2. nn. 2. 3. et 1.

Patre, et ita spirat *a se*, Filius autem non *a se*. — Contra : Igitur Pater prius spirat Spiritum Sanctum quam Filius spiret Spiritum Sanctum, quia in illo primo signo originis in quo Pater habet a se *esse*, habet *spirare* a se. Et tunc Filius, non spiraret, quia, si Spiritus sanctus præintelligitur habere prius esse a Patre quam a Filio, tunc Filius produceret Spiritum Sanctum jam præexistentem.

Respondeo. De istis ordinibus sive *originis*, sive *naturæ* et de multis ordinibus *prioritatis* et *posterioritatis*, aliàs dicitur ; sed quantum ad propositum, dicendum quod non est consimilis ordo inter Patrem *generantem* et *spirantem* et Filium *spirantem*. Unde non est intelligendum, quod Pater spirat *antequam* Filius spiret, sicut *prius* origine Pater generat *quam* spiret propter ordinem *Principiorum* in producendo ; quia tunc Filius non spiraret, ut argumentum deducit, quemadmodum Spiritus Sanctus non potest generare Filium jam præintellectum generari.

Sed est iste ordo quod in Patre est primo *utraque* fœcunditas *a se*. Secundo, est in Patre actus primæ fœcunditatis, et tunc in Filio est secunda fœcunditas. Tertio est actus secundæ fœcunditatis simul a Patre et Filio, habentibus tunc simul illam fœcunditatem. Adhuc tamen cum aliquo ordine, quia ille actus est Patris *a se*, Filii autem *non a se*, sed a Patre, sicut *nec* in secundo signo est illa fœcunditas Filii *a se*, sed Patris est *a se*. Non est ergo ordo originis inter spirationem Patris et Filii, quasi spiret Pater in aliquo signo originis in quo non non spiret Filius ; sed in eodem signo originis *simul* spirant. Est tamen ibi ordo spirantium in spirando, quia Pater in illo tertio signo originis, spirat *a se*, Filius autem *non a se*.

25. Utrum sit dicendum quod Pater principaliter spiret, vel quod spiret per Filium, vel quod Filius spiret a Patre Spiritum Sanctum.

Juxta[115] quæstionem istam est una difficultas quasi grammaticalis : Utrum Pater et Filius possent dici unus *Spirator*, vel duo *Spiratores ?* ubi multipliciter dicitur. Sed, quia vis est de significato nominis, non multum immoror. Videtur enim quod nullum tale nomen *verbale* significet Principium agendi, nisi ut illud natum est denominare Suppositum *activum*. Sicut enim *lectio* significat quidditative actum per modum Habitus et *quietis*, ita *lector* signat Principium hujus actus per modum Habitus et *quietis*, ut est denominativum Suppositi activi. *Spirator* igitur significat Vim spirandi, ut concernit Suppositum, et quia una est Vis in Patre et Filio, et terminus numeralis appositus alicui determinabili, ponit suum significatum circa illud ; ideo non videtur concedendum de vi sermonis quod sint *duo* Spiratores, quia tunc Vis *spirativa* videretur numerari in eis.

Et si objiciatur : *Sunt duo spirantes : ergo duo spiratores.* Consequentia probatur, quia, sicut singulare infert singulare, sic plurale infert plurale.

Respondeo et dico quod consequentia non valet ; quia *participium* significat *actum*, ut in *fieri*. Consignificat enim tempus sicut *verbum*. Et ita sicut conceditur : « Pater et Filius creant », ita conceditur quod sint « duo creantes ». Non autem conceditur quod sint *duo* Creatores, sed *unus* Creator, quia nomen *verbale* non signat actum per modum Actus et in *fieri*, sed per modum Habitus et *quietis*.

(115) Ox. 1. d. 2. q. 1. n. 13.

26. Quod Actio Relatio spirandi, nedum constituat Deum in duabus Personis, quod ipsa præsupponit, e contra, Deum jam constitutum Patrem et Filium.

De Spiratione[116] *activa*... omnes tenent quod non constituit Personam. Nec tamen est accidens ; quia perfecte est eadem Fundamento, quod est Essentia [Divina] in Persona... Filius non constituitur in esse Personali Spiratione *activa* ; quia illa est communis Patri et Filio, et non sunt in eo Proprietates *positivæ* aliæ quam Generatio Passio, et Actio. Confirmatur [117] ratio, quoniam quodcumque *ens* eo modo quo est *ens* eo modo est *unum*. Sed, SECUNDUM QUOD RES EST UNA, EST IN SE INDIVISA ET AB ALIIS DIVISA ET DISTINCTA. Igitur ex quocumque Relatio habet suam *entitatem*, ex eodem habebit suam *unitatem* et, per consequens, *distinctionem*. Nec video quomodo Relatio habeat plus privilegium in hoc quam aliqua alia res.

27. Inquiritur quid sit Principium distinctionis realis Filii a Spiritu Sancto : utrum sit Filiatio, an sola Spiratio activa.

Utrum [118], si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, posset stare *distinctio* realis ipsius a Filio ? Hîc dicitur quod quæstio nulla est, quia positio includens *incompossibilia* non potest poni nec sustineri, quia in ea statim includitur redargutio ; quod est inconveniens ultimum ad quod potest respondens reduci...

(116) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 7.

(117) Par. 1. d. 27. q. 1. n. 5.

(118 Ox. 1. d. 11. q. 2. nn. 1. 2. 6.

Contra istam positionem est hoc quod ista positio videtur esse fuga quæstionis. Movetur enim quæstio ut inquiratur quid sit Principium destinctivum reale Filii a Spiritu Sancto, utrum Filiatio, an sola Spiratio *activa*. Quia, si Filiatio, igitur per quodcumque incomponibile, circumscriptâ Spiratione *activa*, adhuc remanebit ratio distinguendi... Nunc autem Spiratio *activa* non est de per se intellectu Filii ut persona est; sed *quasi* Passio communis Patri et Filio. Igitur, circumscriptâ illa, ponendo Filium in *esse* Filii, non ponuntur contradictoria... Quocumque formaliter aliquid *constituitur* in esse, eodem *distinguitur*; quia eodem aliquid est *esse* et *unum* unitate conveniente tali entitati. Et si *unum*, igitur in se est *indistinctum* et ab aliis *distinctum*. Sed Filius constituitur in esse *personali* Filiatione. Ergo et eâ formaliter distinguitur ab omni alia Persona. Igitur per impossibile, vel incompossibile, circumscripto quocumque *alio*, et maxime *posteriori* Filiatione, remanebit Filius Filiatione, distinctis personaliter a quacumque Persona.

28. Quod Spiratio passiva, quatenus Relatio Passio, constituit Deum in tertia Persona quæ est Amor spiratus Subsistens et Donum.

Spiritus Sanctus[119] ex vi processionis suæ est primus Amor et Infinitus, et procedens per actum Amoris a Patre et Filio, eum liberaliter producentibus... Dico[120] ergo quod maxime apparet illius Tertiæ Personæ proprietas *constitutiva* hoc nomine « Spiritus Sanctus », non intel-

(119) Ox. 1. d. 18. q. Unic. n. 7.

(120) Ox. 1. d. 18. q. Unic. n. 5.

ligendo per « Spiritum » tantum *naturam* intellectualem, vel spiritualem ; quia sic hoc nomen « Spiritus » est commune tribus Personis ; sed accipiendo « Spiritus Sanctus » pro Spirato Voluntate *unica* et sancta Patris et Filii, quia talis Voluntas habens Objectum Infinitum, infinite diligibile sibi præsens, est Principium sufficiens producendi Amorem Infinitum et, per consequens, per se stantem, qui « Spiritus » dicitur.

Sed *Donum* [121] *connotat* Proprietatem tertiæ Personæ procedentis a Patre et Filio, quia Amor est verus ex vi processionis suæ, et sic vere libere *Donum*. Inter enim omnia Dona dantis, primum *Donum* quod dat et [quod] quisquis dare potest, est amor ejus quem primo dat Amato, [et] qui est ratio cujuscumque alterius Doni. Nihil enim habet rationem *Doni* nisi in quantum cadit sub actu Amoris. Non enim cultellus, vel rosa, neque aliquod exterius, habet rationem *Doni*, vel meretur nomen *Doni*, nisi quia communicatum amicabiliter actu amatorio Voluntatis. Ideo omnia Dona dicuntur talia ratione amoris *dantis*, etsi non *recipientis*.

[Dices] [122] Proprietas Personæ procedentis dicit processionem qua accepit Essentiam ; ergo, si « *Donum* » sit Proprietas *personalis* Spiritus Sancti, « *Donum* » dicet processionem ejus qua Spiritus Sanctus procedit et accipit Essentiam. Sed « *Donum* » non dicit nisi donationem quæ non competit Spiritui Sancto ab æterno, cum non prius daretur quam esset *cui* daretur ; ergo processus ejus non esset ab æterno ; quod falsum est.

(121) Ox. 1. d. 18. q. Unic. n. 7.
(122) Ox. 1. d. 18. q. Unic. n. 6.

Concedendum[123] est quod Spiritui Sancto præstat Essentiam sine ullo temporis initio de Patre Filioque processio, sicut dicit Augustinus; et quod ista processio includatur in hoc nomine « *Donum* », non ut principale significatum, sed ut connotatum.

29. Quod hoc nomen « Donum » connotat bene Proprietatem constitutivam Spiritus Sancti

Tamen,[124] propter Auctoritatem Augustini est sciendum quod *Donum* multipliciter potest accipi. — *a*) Uno modo potest *Donum* dici quodcumque liberaliter productum, et sic *dare* nihil aliud est nisi liberaliter producere, et *dari* liberaliter produci. Et isto modo potest concedi Spiritum Sanctum ab æterno datum esse et *Donum*, quia ab æterno spiratur, et sic *Donum* non dicit nisi Proprietatem personalem, quia ab æterno Spiritus Sanctus est spiratus. Unde sic *dare* et *dari* nihil aliud est quam *spirare* et *spirari*, et sic non loquuntur Sancti de *Dono*. Nam concedunt Spiritum esse *Donum* ab æterno, sed non *dari* ab æterno, quia ipsum *dari* ab æterno includit creaturam, cui datur, fore ab æterno. Non enim potest aliquid *dari* nisi sit *illud* cui datur.

— *b*) Alio modo potest intelligi per *donum* Amor concors Patris et Filii, quo Pater *impendit* Amorem Filio et ille *rependit* Amorem eumdem, quomodo loquitur Richardus[125] de Amore. Et sic non intendit hîc Augustinus loqui de *Dono*, quia sic *Donum*, quod idem est quod Amor, est mere *essentiale* secundum unam opinionem, vel mere *personale* secundum aliam opinionem.

---

(123) Ox. 1. d. 18. q. Unic. n. 9.

(124) Ox. 1. d. 18. q. Unic. n. 6. (125) 3. De Trinit.

— *c*) Et ideo dico quod *Donum* per se principaliter signat Proprietatem notionalem alicujus Personæ. Connotat tamen notionalem, ut superius de *dari* dictum est.

Omnis [igitur] [126] Perfectio simpliciter formaliter competit Spiritui Sancto ex hoc quod ipsum est *Donum* simpliciter excellentissimum ac per hoc Deus ; quia Deus potest dare seipsum. Et ita excellentissinum Donum ejus est Deus. Igitur Spiritus Sanctus ex hoc quod est *Donum* excellentissimum simpliciter, est omnis Perfectio simpliciter.

30. Quod, quia Pater, Filius et Spiritus Sanctus personaliter constituti sunt diversis Proprietatibus, videlicet Pater generatione activa, Filius generatione passiva et Spiritus Sanctus passiva spiratione, ideo sunt, in quantum Personæ, seu hypostatice dicendo. a seipsis totaliter diversi.

Dico [127] quod ab ultimis *distinctivis* et *constitutivis* Personarum [Divinarum] nihil potest abstrahi commune dictum de eis in *quid*, quia ILLA SUNT PRIMO DIVERSA, ID EST, NIHIL IDEM REALITER INCLUDENTIA. Tunc enim esset quærere de eis per quid distinguerentur. Et ideo omne commune abstractum ab eis, vel est conceptus omnino *negativus*, vel saltem non est *quidditativus* conceptus *unius* rationis. Certum est autem quod aliqua *negatio* communis potest abstrahi ab illis ultimis, et hoc *unius* rationis, quia *negatio* est unius rationis per hoc quod repugnat

(126) Ox. 1. d. 17. q. 3. n. 31.

(127) Ox. 1. d. 23. q. Unic. n. 6 et 8.

affirmationi unius rationis. Quibuscumque igitur repugnat affirmatio unius rationis, convenit negatio unius rationis ; et ita *tribus* Personis et etiam *distinctivis* illarum *ultimis* potest competere *negatio* aliqua communis, si illa dicatur esse *incommunicabilitas*. Et si ponatur *incommunicabilitatem* solam esse de per se ratione constitutivi Personæ, ita quod *personalitas* sit *incommunicabilitas* subsistentis in natura intellectuali, et ita omnia alia præter primum sint addita in ratione Personæ, tunc Persona proprie non diceret aliquem conceptum proprie *positivum*...

Ista igitur viâ, suppositâ sicut certa, quod a Personis [Divinis] potest abstrahi aliquis conceptus *negativus* negationis in genere, et hoc non solum a Personis quasi constitutis, sed etiam a formalibus *constitutivis* earum, est dubitatio ulterior : Utrum tale commune solummodo *negativum* sit abstrahibile ab eis, vel aliquod commune *positivum*. Et videtur quod oporteat ponere aliquod *positivum* possibile abstrahi ab eis propter verbum Augustini : *Quod res quibus fruendum est, sunt Pater, Filius et Spiritus Sanctus* ; et [propter] verbum [128] Magistri. — Similiter [129] [enim] Magister exponit quomodo Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt *plures* Personæ per hoc quod sunt *tres* Subsistentes, *tres* Entitates. Talia dicunt *primam* intentionem et non *secundam* : nec *negationem* solum, quia sunt communia, aliter non numerarentur. Igitur est aliquis conceptus communis Personis Divinis communitate rationis [formalis] *primæ* intentionis *positivus*.

---

(128) De Doctrina Christiana. Et ponitur in littera : dist. 1 et dist. 25. primi libri sententiarum.

(129) Par. 1. d. 25. q. 2. n. 4.

31. Quod, etsi ratio constitutiva uniuscujusque Personæ Divinæ totaliter diversa sit a ratione constitutiva Personarum Divinarum aliarum, tamen ab eis Tribus potest abstrahi conceptus communis Personæ qui sit univocus et positivus.

RESPONDEO [130] ad hanc quæstionem primo, quod est aliquis conceptus communis Personis Divinis communitate rationis, qui est *positivus* et *primæ* intentionis. Aliter non video quomodo possint salvari dicta Augustini et Magistri, ut [supra] est argutum... Hoc confirmatur duplici ratione.

— *a*) *Primo* sic. Relatio prædicatur in *quid* de Paternitate et Filiatione quibus constituitur Pater et Filius ; quia, si Paternitas non transiret in animam, esset essentialiter Relatio, et prædicaretur in *quid* de Paternitate et Filiatione. Sed, per hoc quod Relatio est idem Essentiæ, non tollitur ejus *ratio formalis* ; igitur non impedit quin includat essentialiter Relationem ut sic Relatio prædicetur in *quid* de Paternitate et Filiatione. Igitur, cum *secunda* intentio non prædicetur in *quid* de rebus *primæ* intentionis, sequitur quod Relatio in Divinis non sit *secunda* intentio.

Est autem conceptus Relationis *communis* Paternitati et Filiationi ; aliter hæc non esset falsa : « Omnis Relatio est Paternitas »; quia, si *æquivoce* diceretur Relatio de Paternitate et Filiatione, et [si] *æquivocum* non distribuitur *unica* distributione pro omnibus suis signatis, nisi pro uno, non esset simpliciter falsa quod omnis Relatio in Divinis sit Paternitas. Est autem simpliciter

---

(130) Par. 1. d. 25. q. 2. n. 5.

falsa. Igitur Relatio importat conceptum communem in *quid* dictum de Paternitate et Filiatione. Tale non potest esse commune, nisi secundum [formalem] *rationem*, quia numeratur in inferioribus. Igitur Filiationi et Paternitati est aliquis conceptus *communis* communitate rationis et primæ intentionis *positivus*. Ulterius tunc arguitur. Magis potest abstrahi conceptus communis a *constitutis* quam a constituentibus, sive *constitutivis* ; igitur a Personis distinctis et constitutis per Relationes potest abstrahi talis conceptus communis secundum [formalem] rationem.

Item *secundo* sic. Aliquis potest esse certus Relationem esse in Divinis, et dubitare de *hac* Relatione, vel *illa*, si est ibi. Igitur conceptus Relationis est alius a conceptu *hujus* [Relationis] vel *illius*, ut communis illis. Consequentia patet, quia de *eodem* conceptu non potest esse aliquis *dubius* et *certus*. Antecedens probatur ; quia aliquis potest esse certus Relationem esse in Divinis et tamen dubitare hanc Relationem esse originis, vel processionis. Aliter enim non posset fieri problema de Relationibus in *communi* in Divinis nisi etiam fieret de Relatione in *speciali*. Et tunc quicumque Magister Theologiæ studentibus traderet notitiam de Relationibus *primo* in *generali*, et *postea* in *speciali*, suam sententiam destrueret et etiam processum suum. Non enim esset alia quæstio de Relatione in *generali* et in *speciali*, nisi tantum in *nomine*. Et ideo, cum per rationes ostenduntur, non dicuntur nisi ea quæ pertinent ad Relationem in communi, non ea quæ pertinent specialiter ad Relationes in speciali, sed per *alia* media et *specialiora*. Sequitur ergo quod aliquis potest esse certus de Relatione in communi, et de his

quæ pertinent ad Relationem in *communi*, et dubitare de his quæ pertinent ad Relationem in *speciali*. Et ideo a Relationibus in Divinis, ut a Paternitate et Filiatione, potest abstrahi aliquis conceptus communis.

Sed quomodo est possibile quod ab ultimis constitutivis Personarum Divinarum abstrahatur conceptus communis primæ intentionis et non sic in creaturis ? Respondeo quod distinctio Naturæ Divinæ a Natura *creata* est ratio hujus. Nam Natura *creata* de se non est ultimate *determinata* ; ideo est *determinabilis* per aliquod *determinativum* ejusdem generis respectu cujus est in potentia, et comparatur ad illud ut *potentiale* ad *actuale*. Illud autem determinativum Naturæ creatæ non habet *unitatem* Quidditatis ; quia tunc non determinaret Quidditatem ad rationem Singularitatis. Sed habet unitatem majorem quam *unitatem* Quidditativam, quia *unitatem* Individualitatis et Singularitatis. Et ideo ab hujusmodi determinantibus Naturam, quamvis forte abstrahi possit aliquis conceptus communis, non tamen Quidditativus ; quia conceptus Quidditativus tantum a Natura et Quidditate abstrahitur. Sed omnino opposito modo est in Divinis. Nam ibi Natura est *determinatissima* et *Singularissima* ; et ideo non est determinabilis per aliquid *ejusdem* generis, scilicet de genere *substantiæ* ; nec est potentiale ad tale determinativum. Unde per nihil pertinens ad aliquod genus *substantiæ* determinatur. Et ideo, si sint ibi aliqua determinantia, pertinent ad aliquod [aliud] genus, scilicet Relationis, eo modo quo ponitur ibi *genus*. Et ideo hujusmodi determinantia habent unitatem Quidditatis ac si Naturam non determinarent ; quia non habent

Naturam aliam a Natura [determinata] in eodem genere, sed in alio genere : propter quod [determinantia] retinent *unitatem* Quidditativam *alterius* generis, [idest Relationis]. Et ideo ab hujusmodi determinativis potest abstrahi conceptus communis Quidditativus sicut si Naturam non determinarent, quia ex hujus determinatione Naturæ non tollitur eorum unitas Quidditativa... Sic est in proposito de Essentia [Divina] respectu Relationum, quæ sunt determinantia *alterius* generis, non tribuentia *singularitatem* Essentiæ : sed ad certum Suppositum retinentia suas Quidditativas rationes ac si non determinarent. Et ideo ab illis potest abstrahi conceptus communis.

Arguitur [131] autem ad quæstionem [de Personis] quod non possit esse sic ; quia omnis conceptus positivus *primæ* intentionis communis communitate *rationis*, est conceptus Universalis, quia habet quidquid pertinet ad rationem Universalis, ut « dici de pluribus » et « numerari in eis ». Sed Universale non ponitur in Divinis, quia tunc ibi esset *totum*, et *pars*, et *potentialis*, etc.

32. Quod conceptus « Personæ » positivus et primæ intentionis est communis vera communitate rationis tribus Personis Divinis quin rationem habeat Universalis.

Additur [132] in titulo « sola communitas *rationis* », propter communitatem hujus nominis « Deus », quod constat esse commune *tribus* Personis communitate *reali*, sicut Essentia. — Respondeo igitur ad rationem : quod

(131) Par. 1. d. 25. q. 2. n. 1.

(132) Par. 1. d. 25. q. 2. nn. 1 et 10.

Major est falsa absolute. Plus enim requiritur ad rationem Universalis quam — *a*) quod sit *commune*, et — *b*) quod *plurificetur* in inferioribus. Requiritur enim quod *dividatur* in eis, et *distinguatur* non solum secundum diversos *conceptus*, sed *distinctione* et *divisione reali* ; quia, sicut dictum est aliàs, conceptus Universalis accipitur ab *alia realitate* quam ab *illa* a qua accipitur conceptus Differentiæ, et non tantum Genus contrahitur per *conceptum*. Sed etiam [est] alia Realitas ab illa a qua accipitur Genus, et ab illa a qua accipitur ratio Differentiæ. Sic enim est de *universalitate* Speciei respectu Individui ; quoniam etiam alia est Realitas formaliter a qua accipitur Differentia *individualis* ab illa a qua accipitur Species, quæ est extra naturam Universalis. Sic etiam est de aliis Universalibus ; quoniam omne Universale reducitur ad Genus, vel ad Speciem. Nam illud quod est Proprium [Individui, seu Hæcceitas] vel Differentia [specifica] respectu suorum inferiorum, se habent ut Genus, vel ut Species. Et ideo ad hoc quod aliquis *conceptus* sit Universalis, non sufficit quod contrahatur per [alium] conceptum, sed requiritur ad rationem Universalis quod *res concepta* contrahatur per aliam *rem* conceptam. Ad hoc igitur quod Persona esset Universalis, oporteret quod haberet realitatem sibi correspondentem, quæ sit *in potentia* ad realitatem determinantem. — [Sed] [133] accipiendo « Personam » secundum ejus propriam significationem..., certum est... quod non significat aliquod proprium alicui Personæ [Divinæ] ; quia *numeratur* in eis et *com-*

(133) Par. 1. d. 25. q. 1. n. 6.

mune est eis hoc quod est Persona secundum [134] Augustinum ; et non communicatæ æquivocationis, quia ÆQUIVOCUM NON NUMERATUR NISI SECUNDUM VOCEM. Quod enim numeratur in aliquibus, commune est eis secundum suum signi-

---

(134) Secundum quod intelligitur ex dictis Richardi (4. de Trinit. cap. 5. 6. 7 et 8) nomen « Personæ » secundum *tria* tempora *tres* habuit significationes. Quod innuit (cap. 5) cum dicit : *Cum omni diligentia quæramus non jam sub qua acceptione primo humanis sit impositum, nec ex qua necessitate sit postea ad Divina sumptum, sed in qua veritate per Spiritum veritatis sit translatoribus inspiratum, et a Latina Ecclesia universaliter frequentatum.*

— *a*) Nam, sicut patet per Boetium de duabus naturis, nomen *Personæ* primo significabat eos qui in comœdia, seu tragœdiis ludorum theatrorum alios repræsentabant, loco quorum cantus præferebant ; propter quod histriones repræsentantes dignos et honorabiles viros *Personæ* vocabantur ; quia secundum Boetium, Persona secundum rationem vocabuli dicta est a *personando*, hoc est : perfecte et expressa voce *sonando ;* quia illi histriones per quamdam larvam, faciem de stanno, vel de cupro factam, quæ repræsentabat illum cujus vice cantabant, magis resonabant.

— *b*) Sed tempore Augustini nomen *Personæ* fuit translatum ad Divina ad repræsentandum aliquid dignitatis in Deo. Unde a tempore Augustini tantum valuit nomen *Personæ* quantum *Substantia intellectualis*. Et ideo, sicut *Substantia intellectualis* est mere *essentiale*, ita et nomen *Personæ* apud Augustinum mere fuit *essentiale* et significabat apud ipsum Substantiam *intellectualem ;* non sicut *prima* Substantia, ut aliqui existimant, sed sicut Substantia *secunda*, ut patet per ipsum expresse (7. de Trinit. cap. ultimo diffuse). Sed Substantia aliquando accipitur in *abstracto*. Et sic est idem quod *essentia* juxta illud Philosophi (1. Posterior. text. 9.) : *Substantia lineæ ex his est essentia lineæ ex his*. Alio modo accipitur Substantia in *concreto*, quomodo dicitur quod ignis est substantia. Substantia autem in *abstracto* in Divinis est idem quod Essentia. Et sic non dicitur *pluraliter*, sicut concorditer volunt Sancti et Doctores. Cum autem accipitur in *concreto* Substantia, cum *concretum* magis concernat Suppositum quam *abstractum*, magis potest *numerari* secundum numerationem Suppositorum quam *abstractum* et *hoc*. Unde Persona, significans apud Augustinum Substantiam in *concreto*, numeratur secundum numerationem Suppositorum. Unde, sicut Persona significat idem quod « habens naturam intellectualem », hoc tamen nomen

ficatum. QUOD NUMERATUR IN EIS IGITUR EST COMMUNE UNIVOCE. Patet etiam... quod « Persona » dicit negationem *duplicis* communicabilitatis, quæ negatio est *unius* rationis, quia opposita

---

concretum significans Essentiam, scilicet *Deus*, non *numeratur*, quia Scriptura hoc prohibet (Deuteron. c. 7.) : *Audi Israel, Dominus Deus tuus unus est.* Sed, quia non fuit primitus aliquod nomen per quod possit convenienter responderi ad quæstionem hæreticorum : « Quid erant Tres ? » nisi nomen « Personæ », ideo tempore Augustini dicebatur pluraliter, quamvis Substantiam *intellectualem* significabat. Hæc est intentio Augustini. (7. De Trinit. cap. 6. usque ad cap. 10 de magnis et 12 de parvis). Et qui aliud imponit Augustino, non tenet mentem Augustini.

— *c*) Sed, post tempus Augustini, quando vis nominis « Personæ » magis innotuit, frequentatum est a Catholicis ad significandum « Subsistentem incommunicabiliter in natura intellectuali », sicut patet per Richardum, (ubi prius, cap. 6.) ubi vult quod multum est inter significationem Substantiæ, et significationem Personæ, sicut multum distat inter significationem Hominis et Animalis. Unde, secundum ipsum ibidem, cum nominamus Personam, nunquam intelligimus nisi « unam solam Substantiam et singularem aliquam, sub cujus nomine intelligitur quædam Proprietas, quæ non convenit nisi uni soli, nulla tamen *determinate* sicut in proprio nomine. » Ex quo concludit quod ad nomen Personæ subintelligitur « Proprietas individualis singularis incommunicabilis. » Igitur, secundum ipsum, de vi vocis, *Persona* significat Substantiam non *secundam*, sed *primam ;* non *quid*, sed *quem ;* sicut dicit (ibidem cap. 7.): quia, secundum ipsum, (ibidem cap. 5.) nulla sententia certior redditur quam quæ ex communi acceptione animi formatur, et nomine Personæ nunquam intelligimus nisi « unam solam Substantiam, prout significat Substantiam *primam.* » Unde utendum est nomine Personæ isto modo, quia loquendum est ut plures, ex primo Topicorum. (Par. 1. d. 25. q. 1. nn. 4. et 5)

Licet Philosophus distinguat in *prædicamentis* Substantiam *primam* a *secunda*, tamen, ad propositum, Essentia [Divina] habet rationem utriusque Substantiæ quantum ad *aliquid.* — *b*) Substantiæ quidem *secundæ*, quoad hoc quod ipsa est *communis ;* non tamen quoad hoc quod ipsa sit *Universalis*, hoc est : *divisibilis*, vel *plurificabilis* [per divisionem]. Est enim [Essentia Divina] *communis* communitate reali, secundum Damascenum, cap. 4. : *Ibi est communitas Substantiæ, non solum rationis*, sicut est in natura creata. — *a*) Habet autem rationem Substantiæ *primæ* quantum ad hoc quod est esse *hæc*, sive *singularis*, quia Essentia [Divina] de se est *hæc.* Non dico

affirmationi *unius* rationis. — Ista [135] autem *incommunicabilitas duplex* est... quia communicabile pluribus dicitur *dupliciter*. — *a*) Uno modo dicitur communicabile pluribus quod est idem cuilibet eorum ita quod quodlibet sit ipsum, sicut *Universale* dicitur communicari suis inferioribus. — *b*) Alio modo communicatur alicui ut *Forma*, qua aliquid est tale secundum ipsum, sed non est ipsum, ut anima communicatur corpori. Et UTROQUE MODO « DEITAS » EST COMMUNICABILIS. Et NEUTRO MODO « PERSONA » EST COMMUNICABILIS. Et ita duplex est *incommunicabilitas* pertinens ad rationem « Personæ » propter quod anima separata, licet habeat *primam* incommunicabilitatem, tamen non est Persona, quia non habet *secundam*. Et utraque incommunicabilitas requisitur ad rationem « Personæ ». Et est *in re* ex natura *rei*. Et ita nihil de ratione « Personæ » dicit intentionem secundam. — Sed [136] nomen « Personæ » an, [in Divinis, *tantum*] hoc præcise significat? Respondeo quod hæc *negatio* communicabilitatis non convenit pluribus secundum unam rationem nisi per aliquam *affirmationem substractam*, sive *priorem*. NIHIL ENIM EST INCOMMUNICABILE NISI PER AFFIRMATIONEM CUI REPUGNAT COMMUNICATIO. Illud autem *affirmativum* non est

---

quoad hoc quod est esse *incommunicabile*, quia hoc esset *imperfectionis*.

Non restat autem alia ratio Substantiæ qualitercumque acceptæ in Divinis quærenda ultra rationem Essentiæ, nisi ratio *incommunicabilitatis*. Ista autem in Divinis non potest esse per se ratio Substantiæ, quantum ad *communem* opinionem secundum quam loquimur communiter in istis quæstionibus. (Quodl. 3. n. 17.)

(135) Ox. 1. d. 23. q. Unic. n. 4.

(136) Par. 1. d. 25. q. 1. n. 7.

Essentia [Divina], quia illa communicabilis est. Igitur est Entitas alia (quæ non est formaliter Essentia) cui repugnat communicari. Si igitur ab illa entitate in Patre, et Filio, et Spiritu Sancto possit abstrahi unus conceptus positivus, ille conceptus significabit *positivum* primæ intentionis quam *consequitur* illa negatio unius rationis. Si autem non potest abstrahi talis conceptus positivus, tunc « Persona » non significabit aliquem conceptum *positivum* primæ intentionis.

33. Quod in Divinis « Persona » dicet Essentiam Divinam intellectualem per *modum* habendi eam incommunicabiliter, qui *modus* positivus, specialis et incommunicabilis est personalis Proprietas.

AD QUÆSTIONEM [137] [igitur] respondeo, (accipiendo definitionem « Personæ » quam ponit [138] Richardus) quod [Persona] « est intellectualis naturæ incommunicabilis existentia », per quam definitionem exponitur, vel corrigitur definitio Boetii dicentis quod « Persona est rationalis naturæ individua substantia »; quia sic sequeretur animam esse Personam et Deitatem esse Personam ; et etiam [Persona] non conveniret proprie Deo, quia *individuum* non est nisi ubi est *dividuum*. Quod non convenit Deo. Similiter tantùm proprie nomen *Personæ* conveniret homini, qui consimiliter solus proprie dicitur *rationalis*. Quod est inconveniens. Dico quod nihil proprie est in hac definitione Richardi quod significet Intentionem *secundam*, quia EX NATURA REI, SINE

(137) Ox. 1. d. 23. q. Unic. n. 4.

(138) 4. De Trinit. cap. 22.

OMNI OPERATIONE INTELLECTUS, EST IN PATRE : — *a*) NATURA INTELLECTUALIS ET — *b*) ENTITAS INCOMMUNICABILIS.

Redeo [139] nunc ad solutionem quæstionis, et dico quod illa *negatio unius* rationis *duplicis* incommunicabilitatis præsupponit quemdam *modum positivum*, qui potest abstrahi a Proprietatibus incommunicabilibus, sive a Personis habentibus esse incommunicabile per illas Proprietates, ut prius declaratum est. Persona ergo potest significare *modum* quemdam *positivum* abstractum a *modis* propriis Personarum, communem ad illos *modos* proprios ; ad quem *modum communem* sequitur illa *duplex negatio* ; ut, sicut *res relativa* communis est, et *nomen* impositum commune est, ita *res relativa* incommunicabilis communis est, et nomen hoc significans commune esset Persona... « Persona » igitur non significat Relationem [originis] sub ratione Relationis, sed sub aliqua ratione *communiori*, puta *modi*, vel *proprietatis* incommunicabilis. Unde « Persona » significat aliquid communius quam esse *ad se*, vel *ad alterum*, ita quod *determinate* conceptus *ejus* non est conceptus *hujus*, vel *illius*, quamvis *in re* non sit Persona [Divina] nisi quæ est *ad alterum*. Sicut patet in conceptu « Entis », quasi sit communis ad *substantiam* et *accidens*, nec conceptus ejus erit conceptus *substantiæ*, nec conceptus *accidentis*. Sicut igitur « Persona » dicit Naturam intellectualem per *modum* habendi eam *incommunicabiliter* et, secundum hoc, « Persona » significans rem habentem *modum*, sive *proprietatem* incommunicabilem in natura intellectuali, dicit aliquid communius quam Relativum.

(139) Par. 1. d. 25. q. 2. n. 14.

Ad quæstionem igitur illam, dicendum quod « Persona » non significat *substantiam*, quia nullo modo conceditur quod sint *tres* Substantiæ in Divinis, sicut conceditur quod sint ibi *tres* Personæ : nec etiam importat in suo significato *relationem* communem, nec propriam : sed aliquid communius et generalius. Et illud est aliquis conceptus communis abstractus a *relatione* et *proprietatibus* incommunicabilibus, et est conceptus *primæ* intentionis, ut dictum est.

34 Utrum Proprietates Personales quæ dicunt modos habendi Essentiam Divinam, videlicet Relatio Actio (seu Generatio activa quæ Deum constituit Patrem) et Relationes Passiones (Generatio et Spiratio passivæ quæ Deum constituunt Filium et Spiritum Sanctum), sint in se res et quæ res.

QUIA [140] de *æquivoco* non est simpliciter respondendum, et [quia] hoc nomen *res*, sicut patet ex auctoritate loquentium de isto nomine *res*, est æquivocum, ideo primo distinguendum est de hoc nomine *res*. Sicut autem colligitur ex dictis auctorum, hoc nomen *res* potest sumi — *a*) *communissime*, — *b*) *communiter* et — *c*) *strictissime*.

— *a*) *Communissime*, prout se extendit ad *quodcumque* quod non est *Nihil*.

— *b*) Secundo modo, *communiter*, accipit Boetius distinguendo *rem* contra *modum* rei... Vult ergo distinguere *rem* contra *circumstantiam*. Et sic, secundum eum, sola tria Genera : Substantia, Qualitas et Quantitas *rem* monstrant : alia vero [monstrant] rei *circumstantias*.

(140) Quodl. 3, nn. 2 et 3. — Conf. supra l. 1. n. 8.

— *c*) Tertius modus, *strictissime*, habetur a Philosopho qui... [*rem*] accipit... pro *ente* cui per se et primo convenit esse, quod est Substantia sola.

Ex ista distinctione patet quod quæstio : « Si Relatio sit *res* ? » nullam difficultatem habet de *Re tertio* modo accipiendo, vel *secundo* modo, quia non est Substantia, neque *ad se*. Tantum ergo difficultas est de *primo* membro. Sed nec [est difficultas de Actione Relatione ut] de *ente rationis*, quia patet quod Relatio est intelligibilis sine contradictione. Est ergo hic sermo : si habeat *esse*, sive sit *res* habens entitatem *realem* propriam extra animam.

Et de hoc dico — *a*) quod [Actio Relatio] est *res* ; — *b*) **secundo** ***quæ*** **res.**

— *a*) Quod autem [Actio] Relatio sit *res*, probo. Habitudo consequens Extrema *realia* et *realiter distincta*, et hoc ex natura *rei*, est *realis* : quia entitas ejus, qualem habet, non est præcise in anima ; et, per consequens, ipsa secundum *entitatem* propriam est *res* suo modo. Sed Habitudo Patris ad Filium est talis. — *b*) Ex hoc apparet *quæ res* ipsa sit : quia si sit *res singularis*, vel est ad *se*, vel ad *alterum*. Ipsa formaliter est *res* ad *alterum*. Nec ista determinatio ad *alterum* repugnat ei quod est *res*, isto modo loquendo ; quia, isto modo, *res* non distinguitur contra *modum*, vel *habitudinem*, vel *circumstantiam* rei, sed includit eam.

Ex istis [141] patere potest illud quod quæritur. Sed [etiam] oportet primo videre intellectum hujus quod dicitur, quod Relatio est *ratio*. Nam quod aliquid dicatur *ratio*, potest ad propositum intelligi dupliciter : — *a*) Uno modo, quia est

(141) Quodl. 3. n. 9.

modus illius cui comparatur, et non *res* tali *realitate*, sicut Boetius vocat *Habitudines circumstantias*, et non *res*, quia non habent talem *realitatem* qualem habent illæ quarum sunt *circumstantiæ* ; et quanto aliquid recedit a *realitate* perfecta, tanto magis accedit ad *rationem*. — *b*) Alio modo aliquid, ut accipitur sub *ratione* formaliter, potest dici *ratio* vel ens *rationis*, sicut si homo, ut *Universale*, dicatur esse *ratio* pro quanto consideratur sub *Universalitate*, quæ est per se *ratio*. Istis duobus modis potest concedi quod Relatio, ut comparatur ad Essentiam, est *ratio* : quia est *modus* circa Essentiam, et non habet *talem* entitatem formaliter *qualem* habet Essentia, sed est quasi *circumstantia* respectu ejus. Et etiam, cum dico « ut comparatur ad Essentiam », hæc comparatio (ut dictum est) importat respectum *rationis*, et sub ea consideratur Paternitas. Et pro tanto Paternitas, ut comparatur ad Essentiam, est ens *rationis*, quia acceptum sub *ratione*.

Sed, sive sic, sive sic dicatur quod Paternitas, ut comparatur ad Essentiam, est *ratio*, non tollitur quin Paternitas sit *res* : quia, quantum ad primum, ipsa suo modo est *res*, scilicet *res* ad *aliud*, licet dicatur *ratio* respectu *rei* ad *se*. Quantum ad secundum, ipsa considerata sub ratione, quæ est comparatio ad Essentiam, dicitur *ratio* : quia illud sub quo consideratur, non habet *entitatem* ex *se* : ipsa tamen est *res*, quia illud sub quo consideratur non destruit *realitatem* ejus, sed ipsam *præsupponit*. Comparatio enim alicujus ad alterum præsupponit *entitatem* secundum se.

Ex hoc patet quod ista stant simul : quod ipsa Relatio, comparata ad Essentiam, sit *ratio*, scilicet duplici modo prædicto ; et tamen quod ipsa, ut

comparatur ad Essentiam, sit *res*, sicut jam dictum est. Stat etiam quod ipsa, comparata ad oppositum, sit *res*, quia ipsamet est comparatio ad oppositum, et ipsamet est ipsa *res*, quæ est talis comparatio. Et magis usitate dicitur *res*, ut comparata ad oppositum, et *ratio* ut comparatur ad Essentiam; quia, ut comparatur ad oppositionem, est æque et similis entitas cum opposito, nec respectu ejus habet rationem *modi*, sicut nec e converso... Stat ergo simul quod Paternitas, ut comparata ad *oppositum*, sit *res*, non tamen eo modo quo, ut comparatur ad Essentiam, est *res*; sed, ut comparata ad oppositum, est *res* istis duobus modis, quia similis entitatis distinctæ contra *modum*. Et est *res* non accepta, sive considerata formaliter sub ratione. Et [stat] quod ipsa, comparata ad Essentiam sit *ratio*, propter duo opposita ; quia scilicet *modus* essentiæ, et quia accepta sub ratione quæ est ipsa *comparatio* ad Essentiam. Tamen utroque modo, et ut comparatur ad oppositum, et ut comparatur ad Essentiam, est *res* et [142] eadem *res*, quia ipsamet est comparatio realis, ut probatum est.

---

(142) Arguitur quod Relatio, ut comparata ad Essentiam, est Ratio, et quod causa hujus est quia ipsa, ut comparata ad Essentiam, transit in Essentiam.—[Respondeo] : Utrumque assumptum potest habere unum intellectum verum, et alium falsum. Potest enim intelligi *ratio*, ut *ratio* opponitur *rei*, sive *enti* extra animam, et hoc est falsum; quia ad quodcumque comparatur, semper est *res* extra animam, propria realitate quæ est ad alterum. Alio modo potest intelligi *ratio* idem quod *modus*, sive circumstantia rei, secundum Boetium; sic concedendum est quod Relatio sit *ratio* respectu Essentiæ. Non tamen propter hoc tollitur quin, comparata ad ipsam, sit *res*.

Consimiliter potest intelligi transire in Essentiam, uno modo, ita quod non habeat propriam entitatem ad alterum; et iste intellectus est falsus. Alio modo transire in Essentiam, sic quod non remanet distincta realiter ab Essentia. Et, licet

35. Utrum inter Personas Divinas, constitutas per Modos primo diversos habendi Divinam Essentiam, dentur Relationes Identitatis, Similitudinis et Æqualitatis quæ sint Relationes reales.

Ad quæstionem [143] videtur dicendum quod ad Relationem *realem* tria sufficiunt. — *a*) Primo, quod *Fundamentum* sit reale et *Terminus* realis. — *b*) Secundo, quod *Extremorum* sit *Distinctio* realis. — *c*) Tertio, quod ex natura Extremorum, scilicet Fundamenti et

non sit hîc quæstio de identitate, vel distinctione Relationis et Essentiæ (imo illa est difficilior quæstione proposita), tamen concedi potest quod Relatio, comparata ad Essentiam, est *ratio* secundo modo, hoc est *modus*, et transit in ipsam, non primo modo, sed secundo modo ; et hoc modo non manet realiter distincta. Est tamen *res* extra animam propria realitate quæ est ad alterum, et sic manet prout « manere » excludit transitum destructivum propriæ realitatis.

Consimiliter, si inferatur in conclusione quod ipsa, ut comparata ad oppositum, est *ratio*, supple : respectu Essentiæ, quia sic accipiebatur in præmissa, conceditur. Ad nihil enim comparari potest quod tollat ab ipsa quin sit *modus* Essentiæ. Tamen non sequitur : Ergo, ut comparatur ad oppositum, non est *res*, quia hoc modo esse *rationem* non repugnat ei quod est esse *rem*. Si arguatur : Respectu Essentiæ est *res* ; ergo est alia *res* et sic non transit in Essentiam quantum ad identitatem realem. Respondeo quod quæstio de *realitate* Relationis non est quæstio de *alietate* ; imo prima pertinet ad problema de accidente, vel genere, secunda ad problema definitivum de *eodem* vel *diverso*. Patet ex *Top. 1*. In exemplo etiam patet idem. Homo, ut comparatur ad Socratem, est *res* ; imo Socrates, ut comparatur ad Socratem, est *res*. Et utrumque probatur : quia identitas realis non est nisi *rei* ad *rem* : homo est idem realiter Socrati, et Socrates est idem Socrati. Ut dicitur idem, Socrates comparatur Socrati, patet de se ; nec tamen homo, vel Socrates, ut comparatur ad Socratem, est alia *res* a Socrate. Sic ergo in proposito stat quod Relatio, ut comparata ad Essentiam, est *res*, et tamen non *alia res*. Et si quæratur : numquid est *eadem res* cum Essentia, vel alia ? Si detur quod eadem realiter, hoc tamen non oportet propter quæstionem propositam ; sed sufficit dicere quod ipsa est *res* quæ est ad *alterum* ; sic ergo ad quodcumque comparetur, transit in Essentiam et manet. (Quodl. 3. n. 21.)

(143) Ox. 1. d. 31. q. Unic. n. 2.

Termini, sequatur ipsa talis Relatio *absque opere* alterius potentiæ comparantis unum Extremum alteri.

Hanc [144] ergo opinionem tenendo, declaro quædam circa eam. Primo, quæ requiruntur ad Relationem *realem* ? Ubi sciendum quod tria necessario requiruntur ad hoc quod Relatio sit *realis.* — *a*) Primum ad hoc quod sit Relatio *realis* requiritur quod Suppositum sit relatum realiter et sit illud in quo habeat rationem quam consequitur ex *Fundamento.* — *b*) Secundum quod requirit, est *Terminus* formalis ad quem referatur. — *b*) Tertium quod requirit, est formalis *Ratio* terminandi eam. Et ubi hæc *tria* sunt ex natura *rei*, ibi necessaria est Relatio *realis.* Requiritur ergo quod *tria* sint : — *a*) *Distinctio* scilicet Suppositorum relatorum ; — *b*) Realitas *Rationis* fundandi et terminandi ; — *c*) et quod oriatur *Habitudo* et *Relatio* in ipsis Extremis ex natura *rei.*

Illa ergo Relatio est *realis* quæ habet Extrema *distincta* ex natura rei ; et ideo Relatio *identitatis* unius ad se non est Relatio *realis.* — Item... Relatio *realis* est quæ habet... *rationem terminandi* realem ; et ideo *entis* ad *non ens* non est Relatio *realis* ; et ideo *contradictio* non est Relatio *realis.* — Tertium oritur ex natura Extremorum ex *natura rei,* non ex *consideratione intellectus* ; et ideo Dei ad creaturam non est Relatio *realis* ex parte Dei. Ex parte vero creaturæ [est, e contra], sic ; quia ex natura rei [creatura] dependet ad Deum.

Omnes istæ conditiones inveniuntur in Relationibus communibus in Divinis. Assumptum probatur.

---

(144) Par. 1. d. 31. q. 3. nn. 26-30.

— *a*) Nam relata secundum *Æqualitatem* sunt Supposita [Divina] *distincta*, et prius constituta secundum Relationes [Actiones et Relationes Passiones] *originis* quam referantur secundum istas Relationes *communes*. Relationes vero *communes* non constituunt Personas *distinctas*. Unde mirabile videtur quod Relationes *originis* concedantur ab aliquibus *reales* propter distinctionem Suppositorum, et non [*reales* concedantur esse] Relationes *communes*, cum illæ magis supponant distincta quam Relationes *originis*.

— *b*) Secunda etiam conditio Relationis *realis* est [in Divinis] ; quia Essentia, sub ratione Magnitudinis et Fundamenti realis, est Fundamentum *Æqualitatis* in Personis ; unde unitas Infinitatis et Magnitudinis fundat et terminat istam Relationem ex *natura rei* : ergo et Infinitas. Antecedens patet de se ; quia aliter Personæ non essent distinctæ nisi tantum per actum intellectus considerantis. Cum [enim] talis consideratio *communis* sit omnibus, quia est Essentiale, Filius non esset magis Filius quam Pater, nec e converso in se. Consequentia patet ; quia ex hoc dicitur Essentia esse Infinita per se, quia Ipsa existens fundat tres Relationes Subsistentes et tres Personas. Secundo probatur illa consequentia, sic... *Esse* competit Essentiæ ex natura *rei* ;... quia, si *esse*, quod pertinet ad actum primum, non est ibi ex natura *rei*, nihil est ibi, nec *Essentia*, nec Natura... Ergo [est] et Infinitas. Consequentia probatur per Damascenum : *Essentia Dei pelagus est Infinitum omnium perfectionum in Divinis*... Absoluta essentia creata non potest intelligi nisi sub certo gradu aliquo entitatis et perfectionis. Ergo Deus, intelligendo Essentiam Divinam, aut [eam] intel-

ligit sub gradu entitatis et perfectionis *finito*, aut *Infinito*. Non *finito*, patet ; quia tunc non esset Deus. Ergo *Infinito*. Ergo Infinitas Magnitudinis quæ est Fundamentum et Terminus relationis *æqualitatis* et aliarum [relationum] *communium*, est ibi ex *natura rei*.

36. Quid sit ponendum esse fundamentum Relationum realium communium, videlicet Identitatis, Similitudinis et Æqualitatis inter Personas Divinas

PHILOSOPHUS [145] distinguit tres Relationes fundatas super Unum, scilicet Idem, Simile et Æquale. Et, loquendo de istis stricte et proprie, appropriantur diversis Generibus, ut *identitas* Substantiæ, *æqualitas* Quantitati et *similitudo* Qualitati. Et ita forte possent aliæ Relationes propriæ fundari super res aliorum generum, sicut *proportionalitas* super Relationem, sive similitudinem duarum proportionum. Et hoc videtur Avicenna dicere saltem de his tribus Relationibus communibus quas expresse ponit Philosophus. Dico tamen quod Fundamentum remotum istarum Relationum est res illius generis: puta *æqualitatis* Fundamentum est res de genere Quantitatis ; *similitudinis* est res de genere Qualitatis ; *identitatis* est res de genere Substantiæ. Proximum tamen Fundamentum, vel ratio proxima fundandi est unitas talis rei : quia super rem talis generis, ut diversa est, fundantur Relationes disparatæ et non communes.

[Generaliter igitur loquendo], dico quod quodcumque *ens* est in se *quid*, et habet in se aliquem gra-

(145) Ox. 1. d. 19. q. 1. nn. 2-3. — 5. Metaph. c. de Relatione.

dum determinatum in entibus, et est Forma, vel habens *formam*. Et, secundum hoc, sicut potest tripliciter considerari quodcumque *ens*, ita etiam super ipsum potest fundari triplex Relatio communiter sumpta ; — *a*) quia *Identitas* super quodcumque *ens* in quantum est *quid* ; — *b*) et *Æqualitas*, vel *Inæqualitas*, super quodcumque *ens*, in quantum habet *magnitudinem* aliquam *perfectionis*, quæ dicitur Quantitas virtutis, de qua dicit [146] Augustinus : quod in his *quæ non magna mole sunt, idem est melius esse quam majus esse.* — *c*) *Similitudo* autem, vel *dissimilitudo* potest fundari super quodcumque *ens* in quantum est *quale* et Qualitas quædam. De hoc modo Qualitatis loquitur [147] Philosophus : *Quod unus modus Qualitatis est differentia Substantiæ*, idest Differentia essentialis. Et, hoc modo, INDIVIDUA EJUSDEM SPECIEI SUNT ESSENTIALITER SIMILIA, in quantum habent eamdem Differentiam specificam quæ est ut Qualitas essentialis ipsorum.

Et hoc modo, communiter et non stricte accipiendo istas Relationes communes, dicit [148] Philosophus : quod *omne ens omni enti comparatum est idem, vel diversum*, ita quod omne *ens* omni *enti* comparatum est *æquale*, vel *inæquale.* Sicut igitur Fundamentum *identitatis*, *æqualitatis* et *similitudinis* hoc modo communiter sumptum, est *ens* in communi comparatum ad quodcumque *ens* in communi, ita et illæ Relationes sunt *transcendentes*, licet non *convertibiles*, cum disjunctione tamen dividentes *ens*, sicut dividitur in *necessarium* et *possibile.*

---

(146) 6. De Trinit. c. 7. (147) 5. Metaph. cap. de Qualitate.
(148) 10. Metaph. text. 12.

De [Personis Divinis] dico quod, sicut *nullum* Genus nec aliquid *alicujus* Generis dicitur de Deo formaliter, ita nec passio alicujus Generis et, per consequens, nec aliqua Relationum communium secundum quod *stricte* sumuntur, ut scilicet sunt *passiones* Generum determinatorum. Sed, quia *ens* dicitur formaliter de Deo, et [de Deo dicitur] quæcumque *passio* convertibilis cum *ente*, et passionum non convertibilium, sed disjunctarum, semper *extremum* nobilius ; ideo hoc modo illud Extremum dicitur de Deo quod vel dicit nobilitatem, vel non repugnat nobilitati ; sed reliquum repugnat.

37. Quod Identitas trium Divinarum Personarum realiter distinctarum perfecta est in Essentia Divina realiter et numerice una.

De Identitate [149] dici potest quod ipsa dupliciter accipitur in Divinis. — *a*) Uno modo ejusdem Personæ ad se, sicut Pater est idem sibi. — *b*) Alio modo unius Personæ ad aliam, sicut Pater est idem Filio, et e converso. De prima *identitate* aliàs. De secunda potest dici sicut de aliis quod est *realis* ; quia ibi est — *a*) vera *unitas* ex natura *rei*, et — *b*) sufficiens *distinctio* Extremorum ; nec videtur — *c*) necessaria comparatio intellectus ad esse hujus *identitatis*. Et si *identitas* ejusdem Suppositi *ad se* in creaturis sit Relatio *rationis* tantùm quantùm ad Fundamentum, tamen nunquam est vera et perfecta *identitas* nisi in Deo tantum. Nam Socratis *ad se* non est perfecta *identitas*, quia *rationis* tantum. Et ita omnis talis [Relatio] est *ens* secundum *quid*. Nec Socratis ad Platonem est perfecta *iden-*

(149) Ox. 1. d. 31. q. Unic. n. 5.

titas, quia non fundatur in perfecta *unitate*. Hîc autem Patris ad Filium *identitas* est perfecta quantum ad Fundamentum ; quia Patris ad Filium est perfecta *unitas* [in Essentia Divina unica] : et perfecta realis *identitas*, quia realis *distinctio* est et sufficiens Extremorum.

Hoc [igitur][150] simpliciter patet de relatione Identitatis [quod] perfecta *identitas* potest esse in entibus ex *natura rei*. Igitur *identitas* Personarum Divinarum, cum sit perfectissima, est Relatio *realis* ex natura rei. Sed perfecta *identitas* non est sine unitate Fundamenti. Major probatur ; quia, quandocumque Extremum imperfectius et ignobilius potest esse in entibus ex *natura rei*, potest etiam esse [Extremum] perfectius. Sed Inæqualitas quæ est quid minus perfectum Æqualitate, potest esset in entibus ex *natura rei*... Ergo multo magis perfecta Æqualitas invenitur in rebus ex *natura rei*, et non nisi inter Personas Divinas, quia est *realis* et in eodem Fundamento. In creaturis autem nihil est *sibi idem* nisi *diminute*, per actum scilicet intellectus, et non Relatione *reali* ; quia ibi non est sufficiens distinctio Extremorum, quia non *realis*. Nec ipsum ad aliud est reale, propter defectum unitatis Fundamenti. Et ideo in creaturis nunquam est perfecta *identitas*, nisi secundum *quid* ; quia altera istarum conditionum perfectæ *identitatis*, quæ est in Deo, deficit ibi ; quia — *a*) vel non est unitas Fundamenti, sicut est in individuis diversis ejusdem Speciei, vel ejusdem Generis ; — *b*) vel non est Distinctio *realis* Extremorum, sed tantum per actum rationis utentis uno pro duobus. Perfecta ergo et vera *identitas* est in Personis Divinis ex natura Extremorum.

(150) Par. 1. d. 31. q. 3. n. 18.

38. Quod ratione præcipue Perfectionum Attributalium datur inter Divinas Personas perfectæ Similitudinis relatio.

CONSIMILITER [151] potest dici de *similitudine* [quod] non videtur esse aliqua ratio quare [*similitudo*] Patris ad Filium non debeat poni Relatio *realis*.

Similitudo [152], vel *dissimilitudo* potest fundari super quodcumque *ens* in quantum est Quale et Qualitas quædam. — De [153] similitudine [tamen] patet quomodo *similitudo* non tantum fundatur super Qualitatem ut est genus distinctum, sed ut generaliter invenitur in omnibus formis ratio ejus. Hoc enim modo *mentaliter crucifixus* potest dici similis Christo *crucifixo corporaliter*.

In creaturis [154] est duplex similitudo; scilicet *essentialis* secundum Differentiam specificam, et *accidentalis* secundum aliquam Qualitatem accidentalem. Licet prima negetur in proposito, quia Deus non habet aliquam Differentiam *specificam*, tamen quia, si illud quod est Differentia *specifica* in creatura esset tota essentia Individui, nihil minus esset forma respectu Individui, ideo nihil minus esset respectus *similitudinis* tunc quam modo; ideo videtur ibi proprie posse concedi *similitudo* secundum Essentiam: non in quantum *quid*, sed in quantum [Essentia] est Actus et quasi Forma qua Personæ sunt Deus. Et etiam... videtur ibi proprie concedi... *similitudo* secundum Attributa omnia, quæ sunt quasi Proprietates

(151) Ox. 1. d. 31. q. Unic. n. 5.

(152) Ox. 1. d. 19. q. 1. n. 3.

(153) Ox. 4. d. 6. q. 10. n. 17.

(154) Ox. 1. d. 31. q. Unic. n. 5.

hujus Naturæ, sicut dicit Damascenus : *Non Naturam, sed quæ circa Naturam sunt, dicunt.* Et tunc, sicut ex natura *rei* est Fundamentum *æqualitatis* et Distinctio *realis* Extremorum, et ista Relatio est ibi sine opere intellectus. Ita est de *similitudine.*

Dicitur [155] quod [anima] est sibi similis. — [Respondeo] : dicendum quod est sibi similis, licet *improprie* : quia *similitudo* est rerum *differentium* eadem Qualitate : anima autem non differt a se. Nullo modo tamen est *similitudo* proprie... Probatur [156] per auctoritatem Hilarii, qui dicit : *Similitudo sibi ipsi non est.* Si autem *similitudo* non requireret *distinctionem* Extremorum, posset aliquid idem esse sibi simile, sicut est de *identitate.* Idem enim est [improprie] sibi ipsi *idem*, pro eo quod *identitas* [impropria] non requirit Extremorum *distinctionem.*

39. Quod Magnitudinis ratione datur in Personis Divinis realis relatio Æqualitatis.

Prædicto [157] modo perfecta *similitudo* et *æqualitas* est in Personis Divinis. Non enim tollitur perfectio *similitudinis* [et *æqualitatis*] propter Infinitatem *fundamenti*, [idest, propter Magnitudinem Infinitam] ; sed magis ponitur. Primo [igitur] [158] videndum [est] de Fundamento *æqualitatis* in *communi*...

(155) Rer. Princ. q. 15. n. 27.

(156) Quodl. 6. n. 19. — Hilar. 3. de Trinit.

(157) Ox. 1. d. 30. q. 2. n. 7.

(158) Quodl. 6. nn. 2 et 5.

1. AN FUNDAMENTUM ÆQUALITATIS SIT IN COMMUNI QUANTITAS.

Videtur accipi a Philosopho quod Fundamentum *æqualitatis* sit Quantitas. Ait enim in Prædicamentis quod *proprium est Quantitati secundum eam æquale, vel inæquale dici*... Licet *magnum et parvum*, secundum [Philosophum], sint passiones *propriæ* Quantitatis, tamen *translative* accepta sunt *transcendentia* et passiones totius *entis*. Augustinus [159] autem istam Magnitudinem quam Philosophus dicit *translative* dictam, dicit esse Magnitudinem non *molis*, sed *bonitatis* et *perfectionis*. *In his*, inquit, *quæ non mole magna sunt, idem est majus esse quod melius esse*. Patet ergo quod *magnum* primo modo, secundum Aristotelem, *proprie* dictum et, secundum Augustinum, *magnum mole* non est in Deo, nec in aliquo spirituali ; sed *magnum translative*, secundum Philosophum, et *magnum bonitate* et *virtute*, vel *perfectione*, secundum Augustinum, potest poni ibi : quia illud est *transcendens*, conveniens suo modo *omni enti*. — Secundo [160] [igitur videndum est] quid posset assignari Fundamentum *æqualitatis* in Divinis : et, si sint plura Fundamenta, quæ [sint] et quot...

2. AN PRÆTER QUANTITATEM SIT IN DIVINIS ALIUD FUNDAMENTUM ÆQUALITATIS INTER PERSONAS DIVINAS.

De *æqualitate* [161] [igitur] in Divinis in speciali, quid sit ejus Fundamentum ? Illud videtur Augustinus [162] assignare [qui], loquens de tribus Personis Divinis, dicit : *Nulla*, inquit, *alteram præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat*

(159) 6. de Trinit. c. 8. (160) Quodl. 6. n. 2.

(161) Quodl. 6. n. 3. (162) De Fide ad Petrum. c. 1

potestate ; quia nec Filio Pater anterior aut major est, et potest addi, aut etiam potentior.

Illud dictum Augustini probatur ex dictis Philosophi : quia, si *æqualitas* est secundum Quantitatem, cum Quantitas primo dividatur in *continuam* et *discretam*, in Divinis non potest esse *æqualitas* secundum Quantitatem *discretam*, quia nulla est ibi nisi *trinitas* quæ non est numerus, vel, si est pluralitas, minor pars est quodammodo Majoris, et ita inæqualis sibi. Quantitas autem *continua* dividitur in *permanentem* et *successivam*. In Deo non est Quantitas *successiva*. Est tamen aliqua quæ est sibi correspondens, quæ est Quantitas *durationis* : et illa proprie dicitur *æternitas*. Quantitas *permanens* in creaturis dicitur communiter Magnitudo *molis* : et omnis sibi correspondens in Divinis dicitur Magnitudo *virtutis*. Sequitur ergo ex dicto Philosophi dictum Augustini : quod, ad hoc quod *æqualitas* sit in Divinis, aut est secundum Magnitudinem [virtutis], aut secundum Æternitatem. Secundo, dictum Augustini exponitur : quia tunc ex dictis videtur superfluere *tertium* quod addit : « secundum Potestatem ». Sed est responsio quod *æqualis* aliquorum attenditur *proprie* secundum aliquid eis *intrinsecum* et *ad se*. Ex *consequenti* tamen *æqualitas* attendi potest in comparatione ad *extrinseca*... Sic ergo sunt *tria*, connumerando *æqualitatem* quæ est in comparatione ad *extrinseca* cum *æqualitate* quæ est secundum *intrinseca*. Proprie autem et ex æquo sunt tantummodo *duo* quæ sunt *ad se* et *ad intra*, secundum quæ attenditur *æqualitas*, scilicet secundum Magnitudinem et Æternitatem. Et forte propter ista Augustinus, in replicando, tantummodo ista *duo* replicat, non Potentiam, cum ait :

Non est Pater Filio anterior, aut major. Non dicit : *aut potentior.*

Est etiam aliud dubium circa illud dictum Augustini : Quare non secundum *plura* attenditur *æqualitas ?* Sunt enim Pater et Filius *æquales* secundum *sapientiam*, secundum *bonitatem*, secundum *justitiam* et cætera alia. — Respondeo. Non sunt *æquales* secundum *sapientiam* nisi ut habentes unam *Magnitudinem*. Et ideo, si secundum quamcumque perfectionem essentialem sunt *æquales*, semper proxima ratio *æqualitatis* est Magnitudo illius perfectionis. Et ideo per solam *Magnitudinem* intelligit ipse quamcumque perfectionem essentialem, quantum scilicet ad illud quod est Fundamentum *æqualitatis* ; quia nulla fundat [*æqualitatem*] nisi sub ratione *magnitudinis*.

3. Utrum Divinæ Personæ sint ad invicem æquales in Quantitate transcendente sibi propria, videlicet in Infinitate, ita quod Proprietas Patris, seu Paternitas, sit in se Infinita, et Infinita Proprietas Filii, et Infinita Proprietas Spiritus Sancti.

Utrum [163] Relatio originis, [scilicet Paternitas, Filiatio et Spiratio passiva], sit formaliter Infinita ?... Viso de [Magnitudine], de hoc quod quæritur, videamus scilicet si Relatio formaliter posset esse Infinita. Hoc enim non est quærere si Relatio sit eadem realiter Alicui Infinito, de quo non est dubium communiter loquendo : quia [Relatio] *realiter* est *eadem* Essentiæ. Nec etiam est quærere si Relatio sit per *identitatem* [realem] illud Infinitum ; sed est quærere si Relatio *formaliter* (hoc est : secundum suam *entitatem propriam*, quæ est entitas *ad alterum*) sit Infinita intensive Infinitate illius entitatis. Hoc est : si entitati propriæ hujus

(163) Quodl. 5, nn. 1 et 5-6.

Paternitatis, ut est entitas propria hujus Paternitatis, sit Infinitas intensiva *modus* per se *intrinsecus* : ita per se *intrinsecus* quod, non tantum ratione alicujus *alterius* quod sit realiter illi entitati idem, sed non includendo *aliquam* entitatem nisi *istam* : imo circumscribendo *quodlibet* præter istam « ad alterum », adhuc esset entitas illa, quæ est « ad alterum », intensive Infinita in seipsa.

Ex hoc patet statim quod responsio illa, quæ communiter datur, non est ad quæstionem ; utpote dicendo quod « Relatio *originis* est Infinita formaliter, quia Essentia est Infinita, et illa Relatio est Essentia. » Non enim quæritur si sit per identitatem [realem] aliqua Res, quæ sit formaliter Infinita ; sed quæritur an ipsa *per se* primo modo sit illa Res cujus *modus* per se *intrinsecus* sit Infinitas. Et ideo, si sic arguitur : « Divinitas est Infinita ; Paternitas est Divinitas ; ergo etc. », patet quod argumentum non concludit ; quia Major est vera [164] de prædicatione *formali* : Minor autem nonnisi de prædicatione per [*realem*] identitatem. Paternitas est Deitas, secundum omnes. Ergo non potest inferri conclusio in qua est prædicatio *formalis* : quia non potest major *identitas* concludi in conclusione Extremorum quam sit *identitas* eorum ad Medium in præmissis. Unde ex altera

---

(164) De prædicatione per identitatem *realem*, et de prædicatione per identitatem *formalem*, conf. supra, l. 6, n. 27 et nn. 39-41. Et infra in libris 14 et 15 ex professo disputabitur de hac materia, scilicet : quod plura quæ *realiter* sunt *idem*, *formaliter eadem* non sunt. In hac Non Identitate *formali* eorum quæ tamen Identitatem *realem* habent, stat tota famosa Distinctio formalis quæ non dici cardo non potest doctrinæ Marialis Doctoris ad elucidandam sanctissimam Trinitatem.

(Editor.)

de *necessario* et altera de *contingenti* non sequitur conclusio nisi *contingens*, vel unio *contingens* Extremorum. Nisi autem in conclusione haberetur prædicatio *formalis* hujus scilicet : « Paternitas est Infinita », non haberetur propositum, sicut patet per intellectum prius expositum : quia non haberetur nisi quod per [*realem*] identitatem est Res quædam quæ est Infinita.

Si autem intendas concludere prædicationem *formalem*, et non tantum per [*realem*] identitatem, ibi esset commutatio prædicationis *identicæ* in prædicationem *formalem* : et ideo in illatione est fallacia figuræ dictionis. Commutatur enim *quale quid* in *hoc aliquid*. Id est : interpretatur Medium, quod est *quale quid*, esse *hoc aliquid* : quia, sicut ille qui ex Medio dicente *quale quid*, infert Medium dicens *hoc aliquid*, ita hîc ex vi illationis talis prædicationis *formalis*, intendit inferre ac si esset *hoc aliquid* ex vi illationis, quæ aliter non teneretur. Altera autem non fuit vera nisi per [*realem*] identitatem. Ergo commutans prædicationem per [*realem*] identitatem in *formalem*, videtur interpretari utramque Prædicationem in præmissis fuisse *formalem*. Sed non est ibi prædicatio *formalis* : quia non potest illa Minor verificari nisi per prædicationem *identicam*.

Potest autem breviter dici quod conclusio ista : « Paternitas est Infinita », proprie loquendo, non est vera. Et ratio est ex modo significandi formali Adjectivi; quia significat formam, ut forma est ejus de quo dicitur. Propter istam proprietatem, Adjectivum non potest prædicari nisi prædicatione *formali*. Et tunc, inferendo ex præmissis, erit fallacia figuræ dictionis, secundum modum prius assignatum. Si ergo Infinitum non dicitur

formali prædicatione de Paternitate simpliciter, conclusio est falsa. Sic ergo, intelligendo conclusionem de identitate *reali* alicujus Infiniti ad Paternitatem, tantummodo debet inferri hæc conclusio, scilicet : « Quod Paternitas est aliquid quod est Infinitum. » Sed quæstio habet specialem difficultatem secundum quod *alio* modo intelligitur, scilicet de Infinitate quæ sit *formalis modus* intrinsecus Paternitatis secundum suam entitatem

4. Quod Generatio activa, seu Paternitas, et Generatio passiva, seu Filiatio, et Spiratio passiva, quæ sunt Relationes originis, non sunt Formaliter in se Infinitæ.

Teneo [165] hanc conclusionem secundum quod expositum est : Paternitas non est formaliter Infinita. Et ad hoc sunt tres rationes...: siquidem Ens Infinitum intensive est — *a*) *unicum* implurificabile ; — *b*) et non *arctatum*, sed communicabile ; — *c*) et cuicumque *incomponibile*.

— *a*) Prima ratio sumitur ex Entis Infiniti *unitate*... Non possunt esse plura realiter distincta et formaliter Infinita. Plures sunt Relationes originis realiter distinctæ. Ergo non sunt formaliter intensive Infinitæ, nec, per consequens, aliqua illarum ; quia qua ratione una, et quælibet altera. — *b*) Secunda... ratio sumitur ex [Infiniti] *communicabilitate*... Omnis [166] Perfectio simpliciter est *communicabilis*. Omne Infinitum intensive est Perfectio simpliciter. Ergo. Nulla autem Proprietas personalis est *communicabilis* : quia est formalis Ratio *incommunicabiliter* existendi. Ergo nulla Proprietas personalis est Infinita intensive. — *c*) Tertia [167]... ratio sumitur ex

(165) Quodl. 5. n. 7. (166) Quodl. 5. n. 13.
(167) Quodl. 5. nn. 7 et 15.

Entis Infiniti... simplicitate et *incompossibilitate...* Perfectio simpliciter cuicumque compossibili sibi in eodem Supposito necessario est *eadem* realiter, sic intelligendo quod, in abstracto accipiendo *hoc* et *illud*, verum est dicere : « Hoc est illud. » Sed Relatio originis non est cuilibet compossibili sibi in eodem Supposito sic *eadem*. Ergo. Minor est manifesta : quia ista non est vera : « Generatio activa est Spiratio activa. » Major probatur *inductive* et *ratione*. — *Inductive* sic. Nihil est in Divinis quod non sit idem Essentiæ Divinæ, imo etiam et cuilibet Essentiali, ita quod, considerando utrumque in *abstracto*, simpliciter verum est : « Hoc est hoc. » De Essentia ergo et de Essentialibus (de quibus communiter apparet quod quodlibet sit Infinitum formaliter), patet Major : quod « quodlibet eorum est idem cuilibet sibi compossibili in eodem Supposito. » Probatur etiam eadem Major *ratione*, sic : quia Infinitum non solum non est *compositum*, sed etiam omnino *incomponibile* cuilibet alteri. Omne enim *componibile* potest esse *pars* et, per consequens, *excedi*, quia Totum est majus sua *parte*. Infinitum autem nullo modo potest *excedi*. Ergo est omnino *simplex*, et *incompositum*, et *incomponibile*. Si autem aliquid *incompossibile* sibi in eodem Supposito non esset omnino *idem* sibi, tunc ipsum non esset omnino *incomponibile* ; quia tunc ibi esset aliqua compositio saltem aliquo modo *actus* et *potentiæ*. Habemus ergo primam partem Majoris, scilicet : quod « Infinitum est *idem* realiter ei quod est sibi *compossibile* in eodem Supposito. » Secunda pars Majoris, scilicet : quod « sic sit idem quod sit vera prædicatio in *abstracto*, ut puta dicendo : « Hoc est hoc », probatur ; quia, cum præ-

dicatio *affirmativa* sit vera ratione identitatis, omnis illa erit vera *abstracti* de *abstracto*, ubi per abstractionem non tollitur ratio identitatis. Ubi autem per abstractionem tollitur ratio identitatis, non est vera.

Patet [168] ergo quod Prædicatio in *abstracto* vera est quando Extremorum est talis identitas quod per *abstractionem* non tollitur ratio identitatis eorum. Modo, quando unum Extremum est Infinitum, per abstractionem a Supposito non tollitur ratio identitatis ad ipsum, et hoc cujuscumque compossibilis sibi in eodem Supposito. Et ideo propter Infinitatem, ut jam argutum est, non potest esse incompossibilis in eodem Supposito nisi verâ et perfectâ identitate *reali*. Ergo, abstractione facta a Supposito, quamdiu manet ratio Extremi Infiniti, formaliter semper in quacumque abstractione manet ratio identitatis Extremi ad Extremum et, per consequens, vera prædicatio in abstracto : « Hoc est hoc. »

Ex ista ratione patet generaliter quod quædam prædicationes in Divinis sunt veræ non solum in *concreto*, sed etiam in *abstracto*, quæ non sunt *oppositi* de *opposito* ; quædam veræ in *concreto*, licet non in *abstracto*, quia non loquimur de illis quæ neutro modo sunt veræ, ubi scilicet Extrema sunt *opposita*, quia nec Pater est Filius, nec Paternitas est Filiatio. Ubi autem Extrema non sunt *opposita*, sed *compossibilia* in eodem Supposito, ibi semper ad minus est prædicatio vera in *concreto*, sicut : « Pater est spirans, Pater est ingenitus. » Non autem in *abstracto*, sic : « Paternitas est Spiratio. » Et tamen hæc est vera : « Deitas est Pater-

(168) Quodl. 5. nn. 16 et 17.

nitas, Deitas est Spiratio. » Hoc non est nisi quia Divinitas est formaliter Infinita ; non autem Paternitas, nec Spiratio. Et ideo, abstrahendo a Supposito Deitatem, cum semper maneat in ipsa ratio Infinitatis, semper manet ratio identitatis simpliciter ad Paternitatem et ad Spirationem, et ideo manet ratio veritatis affirmativæ prædicationis in *abstracto*. Sed, Paternitatem (quæ non est formaliter Infinita) abstrahendo a Supposito, non manet ratio identitatis ejus ad Spirationem *activam* (quæ etiam non est Infinita) ; quia neutrum Extremum secundum *propriam* rationem suî habet Infinitatem ; et ideo, licet hæc sit vera : « [Pater generat], Pater spirat », quia eidem Supposito convenit utrumque, tamen, abstractione ab illo Supposito facta, quia neutrum eorum est Infinitum, non ets vera prædicatio in *abstracto* : « Paternitas est Spiratio. »

Per oppositum, consimilis ratio est quandocumque aliquod Essentiale prædicatur de aliquo Essentiali, vel Personale de Essentiali, vel Essentiale de Personali, utpote hæc est vera : « Sapientia est Paternitas ; Sapientia est Spiratio », et e contrario ; quia, abstrabendo a Supposito, adhuc manet alterum Extremum Infinitum, scilicet Sapientia ; et ideo remanet adhuc ratio identitas Extremi ad Extremum, facta tali abstractione et, per consequens, ratio veritatis in prædicatione *affirmativa*.

Patet ergo generaliter ista major, quod nunquam est neganda prædicatio in Divinis per identitatem *abstracti* de *abstracto*, nisi quia neutrum Extremum est formaliter Infinitum, sicut hæc est neganda : « Paternitas est Spiratio ».

5. Quod Personæ Divinæ, ratione scilicet Proprietatum personalium, sunt æquales negative, quatenus Paternitas, et Filiatio, et Spiratio Passiva sunt non quantæ : ergo nec finitæ, nec Infinitæ.

Oppositum [169] arguitur sic : *Ens* divitur per *finitum* et *Infinitum* priusquam descendat in decem Genera ; ergo quodcumque *ens*, etsi non sit in aliquo Genere, erit *finitum*, vel *Infinitum*. Relatio originis non est *finita* : quia tunc non esset idem realiter Essentiæ Divinæ : *finitum* enim non potest esse *idem* realiter *Infinito*. Igitur ipsa est formaliter *Infinita*.

Dico [170] breviter quod Paternitas nec formaliter est *finita*, nec formaliter *Infinita*. Et, cum arguis ex divisione immediata *entis* in ista, etiam antequam descendat in decem Genera, concedo bene quod ista non dividunt *ens*, ut jam contractum est ad aliquod Genus. Imo quodlibet Genus et *ens*, ut immediate indifferens ad decem Genera, est præcise ens *finitum*. Finitum tamen et Infinitum non dividunt *ens* nisi ens *quantum*, quia, sicut, secundum [171] Philosophum, finitum et Infinitum Quantitati congruunt. (quod est verum de *finito*, et *Infinito*, et *Quantitate* proprie acceptis,) ita etiam, extensive loquendo, *finitum* et *Infinitum*, ut sunt passiones *entis*, conveniunt præcise *enti quanto* in se habenti *Quantitatem* aliquam *perfectionalem*. Talis autem Quantitas non convenit entitati nisi quæ potest esse *partialis*, vel *totalis* inter essentias. Quantitatem enim comparatam ad aliam statim oportet *excedere*, vel *excedi*, et esse *partiale*, vel *totale*, sicut hîc loquimur de *par-*

---

(169) Quodl. 5.n. 1.
(170) Quodl. q. 5. n. 26.
(171) 1. Physic. text. 15.

tiali et *totali*. Paternitas autem, ut Paternitas, non potest esse inter entitates *totalis*, nec *partialis*.

Formaliter [172] [igitur Infinitas] repugnat Relationi Personali, ut probatum est ; et nulli Essentiali [Perfectioni].

Et si quæras : « Quare compossibilis est *Infinitas* huic, et non huic ? » potest quæri in oppositum : « Quare huic repugnat *incommunicabilitas*, et huic non, quod omnes concedunt ? » Et est eadem responsio quæ in ratione principii formalis : quia scilicet formaliter hoc est hoc, et illud est illud formaliter. Quia autem in ratione principii fundamentalis ipsa Essentia est unum Principium illimitatum a quo multa sunt ordinate nata procedere, et quodlibet in primo instanti, in quo quasi emanat, vel procedit in esse, suam habet entitatem, hoc talem, et illud talem, et huic sua entitas est ratio repugnantiæ alicujus, cujus tamen illi non est ratio repugnantiæ entitas sua.

6. Quod inter Personas Divinas ratione Quantitatis perfectionalis positiva Relatio perfecta datur Æqualitatis.

Dico [173] quod Relatio [*æqualitatis*] quæ inest Extremis istis, [idest Personis Divinis], inest secundum Fundamentum quod est in eis ex natura rei. Et hoc probatur duplici auctoritate Evangelii, et duplici auctoritate Augustini et duplici ratione.

Prima auctoritas est Joannis 5. Patrem suum dicebat [Jesus] esse Deum, et *æqualem* se faciendo Deo. Qua enim necessitate et realitate Pater genuit Filium, eadem genuit sibi *æqualem*, dicente Augustino contra [174] Maximinum : *Si propterea*

(172) Quodl. 5. n. 25. (173) Quodl. 6. nn. 31 et 32.
(174) Contra Maximinum. l. 2. c. 14. n. 8.

Deum Patrem Deo Filio dicis auctorem, quia ille genuit, genitus est iste ; quia iste de illo est, non ille de isto : fateor et concedo. Si autem per nomen « auctoris » minorem vis facere Filium, Patremque majorem, nec ejusdem substantiæ Filium cujus est Pater : destestabor et respuam. Et hoc Judæi cæci intellexerunt, secundum quod pertractat Chrysostomus super Joannem 5., quia Christus in dicendo se Filium Patris, dicebat se ex hoc esse *æqualem* Patri. Et hoc iterum probatur ex secunda auctoritate Evangelii, et secunda Augustini super illa Evangelii Joannis : *Quod dedit mihi Pater majus omnibus est.* Et verbum [175] Augustini huic consonans est : *Proinde, tanquam seipsum dicens ; Pater genuit Verbum sibi æquale per omnia. Non enim se ipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in ejus Verbo quam in ipso.* Ex istis formatur talis ratio : Perfectissima communicatio non est nisi perfectissimi *Termini* communicabilis et perfectissima Magnitudine secundum quam omnino sit æqualis Productus Producenti. Si ergo ex natura rei communicatio illa in Generatione Divina est necessario perfectissima, sicut *Terminus* perfectissimus communicatur in Magnitudine perfectissima qua datur Filio quod est majus omnibus, sicut ipse dicit : sic ex natura rei data est sibi *æqualitas* ipsi Patri habenti eamdem Essentiam in eadem magnitudine. Huic concordat tertia auctoritas Scripturæ quæ est ad [176] Philippenses : *Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo.* Et cum hac tertia auctoritate concordat Augustinus super Joannem, super illud : *Æqualem se faciens Deo, sed non ipse se fa-*

(175) De Trinit. l. 15. c. 14. (176) Philip. 2.

ciebat æqualem, sed ille illum genuerat æqualem, si ipse se faceret æqualem Deo, caderet in rapinam. Augustinus vult dicere : non se fecit *æqualem* Deo rapiendo, vel usurpando *æqualitatem* ; sed faciebat, id est, asserebat se *æqualem* Deo propter hoc quod dixit se natum ex Deo. Unde dicit ibidem : *Christus æqualis Patri natus est ; unde sic illum commendat Apostolus qui, cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est se esse æqualem Deo. Quid est « non rapinam arbitratus est ? » nisi quod non usurpavit æqualitatem Dei, sed erat in illa in qua natus est, unde præmisit ante : Ecce, inquit, intelligunt Judæi quod non intelligunt Ariani qui Dei Filium inæqualem Patri dicunt : nec Judæi intellexerunt Patrem esse æqualem Filio ; sed tantum intellexerunt in verbis, quia talis commendaretur Filius qui æqualis esset Patri.* Ex omnibus istis verbis Scripturæ et Augustino videtur haberi quod, sicut per naturalem generationem communicata est Filio Natura eadem et *magnitudo* substantiæ, sic et *æqualitas*.

Ad conclusionem istam ratio prima est ista : Si esset alia Magnitudo in Patre et in Filio, secundum Arianos, Filius esset minor Patre minoritate quæ esset Relatio *realis* et non tantum *rationis*. Relationes enim de primo modo fundatæ super Quantum, non ut Unum, sunt *reales* : ideo magis, vel æque, si eadem Magnitudo communicatur, erit *æqualitas realis*. — Secunda ratio est quæ quasi confirmat istam ; quia non videtur probabile quod oppositum *imperfectum* sit in entibus ex natura *rei*, et non possit ibi esse oppositum *perfectum* ex natura *rei*. Nunc autem *æqualitas* est oppositum perfectum et *inæqualitas* oppositum imperfectum, secundum Augustinum. Loquitur [ipse] ad disci-

pulum sic : *Æqualitatem*, inquit, *inæqualitati jure anteponis ; nec quisquam est, ut æstimo, humano sensu præditus, cui illud non videatur.* Nunc autem in entibus est perfecta *inæqualitas* ; quia *majoritas* et *minoritas* ex natura rei et *realis*. Ergo videtur irrationale quod in entibus non sit perfecta *æqualitas realis* et ex natura *rei*. Nusquam autem est perfecta nisi in Personis Divinis, quia nusquam alibi est Magnitudo perfecta.

Ex his [177] concluditur solutio quæstionis. Si enim, secundum communem sententiam, Relatio *realis* non requirat nisi ista tria : — *a*) primum, *Fundamentum* reale, quod scilicet sit in re, et ex natura *rei* ; — *b*) secundum, et *Extrema* realia et realiter distincta ; — *c*) tertium, et quod ipsa [*Relatio*] ex natura *rei* insit Extremis, absque scilicet omni *consideratione* intellectus, vel absque operatione potentiæ extrinsecæ ; at si ista tria conveniunt *æqualitati* in Divinis *æque* sicut cuicumque *æqualitati* in entibus, vel *magis*, ut patet de se in... præmissis : sequitur quod hæc *æqualitas* erit Relatio *realis*, sicut alia quæcumque [Relatio] realis ; et magis ista [Relatio] quam quæcumque alia.

40. Utrum Personæ Divinæ sint in se invicem per circumincessionem.

Quæro [178], de *circumincessione* Personarum Divinarum, utrum quælibet Persona Divina sit in alia ? — Quod [179] sic : *Ego in Patre et Pater in me est.* Nota quod diversi sunt modi ponendi. Omnes tamen in conclusione conve-

(177) Quodl. 6. n. 33. (178) Ox. 1. d. 19. q. 2. n. 1.
(179) Par. 1. d. 19. q. 4. nn. 1 et 2. — Joan. 14.

niunt, licet hoc ratio humana non capiat, secundum Hilarium : *Affert plerisque obscuritatem sermo Domini, cum* [180] *dicit : Ego in Patre et Pater in me est* ; nec immerito. *Natura enim intelligentiæ humanæ rationem dicti hujus non capit, nec exemplum aliquod Rebus Divinis comparatio humana præstabit. Sed quod inintelligibile est homini, Deo esse possibile est.* Ideo tria sunt videnda.

— *a*) Primo [181], quis sit modus « essendi *in* » Personarum ? Dico quod una Persona est in alia non per *informationem*, quomodo illud, cui aliquid inest, denominatur ab inexistente : sed per mutuam præsentiam spiritualem qua subsistens est in subsistente distincto... Ideo dico quod non tenetur quod Persona est in Persona per *continentiam*, ita quod una sit *ambiens* aliam; sed sicut si duo Angeli essent ibidem, et tamen distinguerentur æqualiter, quia essentialiter distinguerentur. Etenim spiritualia non distinguuntur per *ubi*.

— *b*) Secundo [182], quæ sit ratio « essendi *in* » ? De secundo principali quæ est ratio « essendi *in* » unius Personæ in alia, dico quod non est Essentia. Sic enim Pater esset in Patre. Neque Relatio ; quia non Relatio originis, cum ipsa sit alterius rationis in Extremo, et Personæ uniformiter sunt in se invicem... Ideo dico quod neque Essentia sola est ratio « essendi *in* » : neque Relatio sola, sed totum ; puta : Essentia cum Relatione : sicut in creaturis nihil idem dicitur simile sibi : sed ad similitudinem requiritur *distinctio* ; neque hoc sufficit ut sint distinctiva simillima. Ergo

---

(180) De Trinit. 3. (181) Par. 1. d. 19. q. 4. nn. 2. 4 et 5

(182) Par. 1. d. 19. q. 4. nn. 2. 6 et 7.

requiritur alia unitas. Sic ergo utrumque requiritur. Et sic, in proposito, nec Relatio, nec Essentia est præcisa ratio.

— c) Tertio [183], si est ibi aliquis modus « essendi *in* » ex iis, quod ponit Aristoteles... De tertio articulo dico quod iste modus « essendi *in* » non est aliquis illorum quem ponit Philosophus, sicut patet discurrendo. Sed est cuilibet *dissimilis* magis quam *similis*. Exempla tamen possunt poni ad hoc per quæ *aliqualiter* possumus melius concipere illum modum essendi... Exemplum. Angelus est cum corpore, et corpus cum alio corpore glorioso. Et pone identitatem naturæ : sic in proposito. Aliud exemplum... si ponantur duo Angeli idem in natura et, circumscribendo locum, esset ibi præsentia similis mutua. Tertium exemplum... est de potentiis animæ, si sint idem essentiæ, quod credo, et habeant aliam distinctionem prius in re ante operationem intellectus, est ibi identitas naturæ et tamen distinctio realis potentiarum.

Objicitur : Si [184] quodlibet esset in quolibet, entia essent maxime confusa, per Philosophum contra Anaxagoram. Igitur si quælibet Persona esset in quolibet, esset confusio in Personis. Sequeretur [enim] quod esset ibi compositio ; quia si Essentia *est in* aliquo et *distinguitur* ab illo, ibi est compositio : igitur si Persona est in aliquo et distinguitur ab illo, sequitur idem. — Dico quod non est simile : quod Divinitas non est in aliquo nisi sit formaliter aliquid ejus; sed Persona est in alia, tamen non est aliquid ejus. Ideo sequitur quod si Essentia est in aliquo et distinguitur ab illo, ibi est compositio ; non sic de Persona.

(183) Par. 1. d. 19. q. 4. nn. 2 et 8. (184) Ibid. nn. 1 et 9.

PARS PRIOR

De tertio ordine

VITÆ DIVINÆ
QUÆ EST AD EXTRINSECA

ORDO VITÆ DIVINÆ AD CREATA

Habetur [1] [ex prædictis] quod in Divinis oportet ponere aliquam Entitatem *realem*, in existentia *actuali*, et [ponere Entitatem] aliquam, *unicam*, *primam* ; et illam esse *ad se*... Vel [2] potest dici aliter quod :

— *a*) Prius est *Intelligere* et *Velle Essentiale*,

— *b*) Quam *Dicere*, vel *Spirare*. Et ista sunt priora

— *c*) Quam *Intelligere*, vel *Velle creaturam*... ita [3] quod... partes integrales Theologiæ sunt *duæ*, scilicet — *a*) Veritates *necessariæ* et — *b*) Veritates *contingentes*.

Dico [enim] quod Theologia essentialiter non tantum continet *necessaria*, sed etiam *contingentia*. Quod patet ; quia omnes veritates de Deo, sive ut Trino, sive de aliqua Persona Divina ut comparatur ad *intra*, sunt *necessariæ*, ut : quod Deus est trinus, et quod Filius dicitur generari a Patre, et hujusmodi. Illæ vero in quibus comparatur ad *extra* sunt *contingentes*, ut : quod Deus creat, et quod Filius est incarnatus, et hujusmodi.

(1) Quodl. 1. n. 3.

(2) Par. 2. d. 1. q. 1. n. 22.

(3) Ox. Prolog. q. 2. lat. n. 6.

De ordine Vitæ Divinæ tertio.

Quia versatur ipse circa *contingentia*, de eo disputabimus in parte Theologiæ Credendorum *secundaria*. Pauca hîc igitur ponenda sunt, ea ue sola ratione ut ordines vitæ Divinæ *tres* simul ex integro conspiciantur ad invicem comparati.

(Editor.)

LIBER DECIMUS TERTIUS

DE TRINITATE QUOAD EXTRINSECA

> Credimus in unum Deum : Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum, visibilium et invisibilium Factorem per quem creata sunt omnia in cœlo et in terra : hunc unum Deum et hanc unam esse Divinæ substantiæ Trinitatem.
>
> (Symbolum Conc. Toletani I.)

> Credimus sanctam Trinitatem, Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum, unum Deum omnipotentem, totamque in Trinitate Deitatem coessentialem et consubstantialem, coæternam et coomnipotentem, unius voluntatis, potestatis, majestatis, Creatorem omnium creaturarum a quo omnia, in quo omnia, per quem omnia quæ sunt in cœlo et in terra : visibilia, invisibilia, corporalia et spiritualia.
>
> (Symbolum Lugdunense.)

1. Positio Questionis

Essentia [1] Divina est *motiva* immediate sui Intellectus..., quia Intellectus Divinus est primum *mobile* omnino ; et ideo primo movetur a prima Forma *motiva*... Sic [2] igitur completa est Actio *mere naturalis* et ad Terminum omnino primum, scilicet Infinitum, ubi — *a*) motio omnino prima est *elicere*, vel *quasi elicere* intellectionem in Intelligentia Paterna, et — *b*) huic

(1) Quodl. 14. n. 17.

(2) Quodl. 14. nn. 14. 15 et 16.

proxima est *gignere* Verbum. Hanc sequitur actio quæ nata est esse ad Terminum omnino primum, puta ad Essentiam Primam *communicandam*, quæ, licet non sit *naturalis*, tamen est omnino *necessaria*. Et hæc est motio Voluntatis. Et hæc quasi est duplex, scilicet — *a*) ad *amare simplex*, et etiam — *b*) ad *Amorem Procedentem*. Hæc duplex motio Voluntatis correspondet duplici motioni *naturali* quæ dicta est esse in Intellectu : — *a*) ad *intelligere* et — *b*) [ad] *dicere*...

Completo autem toto isto processu originis respectu Primi Termini, scilicet Essentiæ Divinæ *communicandæ*, sequitur ordo alius respectu Termini *secundi* Essentiæ, scilicet *creabilis*. Et quidem Essentia ipsa Divina in isto *secundo* ordine movet primo ad intellectionem simplicem omnis *intelligibilis* hanc Intelligentiam, ut jam est in *tribus* Suppositis. Non autem movet ad *distinctam* notitiam veritatis cujuscumque complexionis ; quia, si moveret *determinate* ad cognoscendum *alteram* partem in futuris *contingentibus*, cum *naturale* movens *necessario* moveat, sequitur quod Intellectus Divinus *necessario* intelligeret hanc partem contradictionis *fore veram* ; et ita — *a*) vel *posset errare*, — *b*) vel oppositum *non posset evenire*, et tunc non esset *contingens*, sed *necessarium* illud quod ponitur esse *contingens*...

Et si quæras : Quare *non necessario* movet ad talem cognitionem de complexo habendam, qualis posset haberi de eo ? — Respondeo : — *a*) Aut moveret ad cognoscendum sub distinctione *hoc fore*, vel *non fore* : et hæc cognitio non est *determinata* de *altera* parte. — *b*) Aut, si moveret *determinate* ad cognoscendum *alteram* partem, illa *necessario* esset *determinata*.

COMPLETO IGITUR TOTO ORDINE MOTIONIS NECESSARIÆ, SEQUITUR MOTIO CONTINGENS. Illa non potest esse per Principium *naturalis* motionis : quia illius non est nisi *necessario movere*. Igitur oportet illius motionis Principium ponere *Voluntatem*. Et fit hujusmodi motio *contingens ordinate* : -- *a*) Primo *ad intra* : quia nisi ipsa Voluntas *determinetur* in se ad volendum *alteram* partem, nunquam *determinabit* aliquid ad *extra*. Primo igitur *determinat* se ad volendum *hoc fore* determinate. — *b*) Secundo, ex hoc Intellectus, videns istam *determinationem* Voluntatis *infallibilem*, novit hoc esse *futurum*. E CONVERSO IGITUR EST IN MOTIONE NECESSARIA ET [IN MOTIONE] CONTINGENTE : quia in *necessaria* primum Principium est Natura, et ideo primo *naturaliter* determinatur ad propriam actionem ; in *contingente* autem primum Principium est *liberum*, cujus actionem in primo ordine *sequitur naturalis*. Completa vero motione *contingente* ad *intra*, sequitur motio ad *extra*. Illa igitur tota est *contingens* et, per consequens, immediate ipsius Voluntatis, ut Principii. Nullum igitur *intellectum creatum* movet Essentiam [Divinam], ut Essentia, tanquam *motivum* per modum *naturæ* ; sed omnem intellectionem illius Essentiæ (quam non causat *aliquod creatum*) causat immediate Voluntas Divina.

Quæro [3] [igitur] circa hoc utrum *prima* Causalitas, respectu omnium *causabilium*, de necessitate sit in *tribus* Personis [Divinis] ? Et intelligo respectu omnium causabilium in quocumque *esse* [sive *typico*, sive *reali* ad extra], et hoc de necessitate ita quod non possit esse nisi sit in Tribus

---

(3) Oxon. 2. d. 1. q. 1. nn. 1 et 8.

Personis. — [Respondeo]. Personæ Divinæ plus conveniunt quam [conveniant] Substantia et Virtus in creatura. Sed ista non possunt separari in *operatione*. Ergo nec Illæ. Item bonitas Dei præsupponitur bonitati creaturæ. Ergo productio [Divinarum Personarum præsupponitur creaturarum] productioni.

2. Quod ideo prima Causalitas competit Trinitati quia Ordo tertius Vitæ Divinæ ad extrinseca supponit Ordinem secundum qui est Ordo Productionum ad intra.

Dico [4] quod soli Trinitati competit *primus* actus creandi. Quod patet auctoritate Augustini : *Dei Verbum potuit esse prius omni creaturâ, vel verbum nostrum esse posset si opus non sequeretur ; sed opus esse non posset, si Verbum non præcederet.* Igitur Productio *intrinseca* est prior Productione *extrinseca* quæ proprie dicitur *causatio*. Et est præcise a Principio causandi ut est in Tribus.

Ita [5] competit actus causandi Tribus sicut actus spirandi Duobus, ut patet per [6] Augustinum : *Si ergo et quod datur principium habet eum a quo datur, quia non aliunde accepit illud quod ab ipso procedit, fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo principia. Sed, sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus Creator et unus Dominus, sic relative ad Spiritum Sanctum unum principium. Ad creaturam vero Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus unum principium, sicut unus Creator et unus*

---

(4) Par. 2. d. 1. q. 1. n. 13. (5) Par. 2. q. 1. n. 2.
(6) De Trinit. l. 5. c. 14.

Dominus. [Ibi] ponit quod actus *causandi* sic convenit Tribus sicut Patri et Filio actus spirandi. Sed actus spirandi præcise est a *duobus*. Ergo actus creandi, qui est primus actus causandi, præcise convenit *tribus* Personis. Creatura [7] [ergo] est a Tribus in quantum unum [sunt], non in quantum distincti.

Item [8], posse primo causare non potest primo competere alteri naturæ a Natura Divina. Et OPERA TRINITATIS SUNT INDIVISA. Igitur primus actus causandi non potest esse nisi a sola Trinitate. Augustinus [9] [enim] loquens de Filio incarnato : *Mitti*, inquit, *a Patre sine Spiritu Sancto non potuit*. Et sequitur, paucis interpositis : *Fortasse aliquis cogitat, ut dicamus etiam a seipso missum esse Filium, quia ille Mariæ conceptus et partus operatio Trinitatis est, qua causante, omnia causantur*. Et istam conclusionem concedit implicite cum respondet ad objectionenem quæ posset fieri contra eam, dicens : *Quo modo*, inquit, *Pater Filium misit, si ipse se misit ? Cui primo respondeo*, etc. Item ibidem, intelligit istam Incarnationem una eademque operatione Patris et Filii *inseparabiliter* esse factam, non utique inde separato Spiritu Sancto. Item idem [10] : *Plane fidenter dixerim Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum unius ejusdemque substantiæ, Deum creatorem, Trinitatem omnipotentem inseparabiliter operari*.

Hoc [11] probo per *rationem* ; quia, quandocumque ab *aliquo* Principio procedunt duo, unum *necessa-*

(7) Ox. 1. d. 12. q. 1. n. 1. (8) Par. 2. d. 1. q. 1. n. 2.

(9) Quodl. 8. n. 2. — 2. de Trinit. c. 5.

(10) 4. De Trinit. c. 22.

(11) Par. 2. d. 1. q. 1. nn. 13 et 14.

rio et aliud *contingenter*, prior est productio qua ex *necessitate* naturæ procedit aliquid quam qua mere *contingenter*. Productio *intrinseca* est *necessaria* ; productio *extrinseca* mere *contingenter*, ut declaratum est. — *Secundo* probo idem. Potentia prius respicit *primum* Objectum quam *secundarium*. Igitur, quando *secundum* Objectum non objicitur Potentiæ nisi per rationem Primi Objecti, potest *primum* Objectum esse præsens Potentiæ licet non *secundum*. Sed *primum* est *intrinsecum*, *secundarium* [est] *extrinsecum*. Igitur, etc. — Item, in isto *priori* habetur ratio Memoriæ Paternæ perfectæ. Igitur in isto priori habetur Verbum perfectum : igitur pari ratione Spiritus Sanctus.

Ex his sequitur quod quodlibet Essentiale in Divinis est prius naturâ communicatum Tribus quam sit Causatio *extrinseci*. Igitur Principium quod causat *extrinsecum*, causabit ut in Tribus ; quia illa Forma, quæ est Principium causandi, vel Natura, est prius naturâ in Tribus quam sit Causatio *extrinseci*. Igitur Tres agunt illo Principio. — Adhuc sequitur aliud : quod non est ista Causatio a tali Principio causandi ut in Tribus propter *imperfectionem*, vel *insufficientiam* unius Personæ, quin *tanta* sit perfectio in Patre sicut in *tribus* Personis, sicut vult [12] Augustinus : *Omnia videt Pater in Filio, et e contra* ; non quod *alia* sit perfectio quin substantia *ejusdem* rationis esset in Patre, si esset solus sicut nunc. Ideo non est propter *imperfectionem* quin *una* sola Persona possit causare ; sed quia Forma, vel Suppositum habens in virtute Actiones *ordinatas*, non est in potentia *propinqua* ad *secundam* nisi positâ *primâ*. — Præ-

(12) 15. de Trin. c. 14.

terea, sicut patet de natura intellectuali habente *velle* et *intelligere* tanquam operationes *ordinatas*, et ideo non est in potentia *propinqua* ad *velle* nisi positâ prima operatione, puta *intelligere*; quia, sicut vult Philosophus : *Quando aliquid est in potentia propinqua ad aliquid, nullo eget ad hoc quod exeat in actum*. Pater [ita] non est in potentia propinqua ad *spirandum*, nisi Filio posito in esse. Sic, ex parte ista, Primum *causans* non est in potentia *propinqua* ad causandum, nisi Principio illo communicato Tribus posito in *esse*. Non igitur est propter *impotentiam* unius Personæ, sed propter istas actiones *ordinatas*.

3. Afferuntur, diluunturque objectiones adversariorum.

OBJICITUR [13]. Richardus [14] : *Si tantum esset una Persona, haberet plenitudinem potentiæ et sapientiæ*. Igitur non necessario est primus actus *causandi* a *tribus* Personis. — Cum dicit Richardus : *Si esset una sola*, etc., dico quod aliquando potest esse ordo *necessarius* inter aliqua, et tamen ille ordo potest tolli per unam hypothesim *incompossibilem*. Unde hypothesis Richardi : « Quod esset tantum una Persona », est *impossibilis*, et ita tollit ordinem *necessarium* inter Productionem *intrinsecam* et *extrinsecam*. Nunc tamen necesse est Principium agendi *extra* esse in Tribus, quia COMMUNICATIO INTRINSECA PRIOR EST EXTRINSECA.

Dices : Esto quod esset una Persona tantum, haberet *tantam* potentiam, et non *majorem*, quam habet tunc Prima Persona. Igitur, cum posset

(13) Par. 2. q. 1. nn. 1 et 21. (14) 3. De Trinit. cap. 16.

tunc in secundam productionem non præsupposità primâ, igitur posset nunc Prima Persona. — Dico quod Prima Persona nunc habet perfectionem quæ est ad duos actus ordinatos ita quod secundus nunc necessario præsupponit primum ; sed. illo posito, non haberet ordinem quem nunc habet.

Ad [15] quæstionem igitur... patet quod *necessitate* Causalitas perfecta respectu causabilium *extra* est in Tribus ; et hoc respectu *omnium* causabilium in *quocumque* esse causabili, sive *simpliciter*, sive *secundum quid*, ita quod non posset non esse in Tribus. Tamen si, per impossibile, esset una Persona *absoluta*, consequenter esset dicendum quod in illa Persona *absoluta* simpliciter esset talis Causalitas perfecta. Et ita Causalitas perfecta, ex ratione istius Termini, non videtur necessario includere quod ipsa sit in Tribus, sicut nec, ex ratione istius Termini, includit rationem productionis ad *intra*, licet illa in re necessario præsupponatur sibi, sicut nec posse *ignire* ex ratione sui necessario includit posse *calefacere*, licet in re præsupponatur.

4. Quod Pater non posset producere creaturas nisi productis Filio et Spiritu Sancto.

Pater [16] non posset producere creaturas nisi prius productis Filio et Spiritu Sancto. Et ratio hujus est quia, quando ab eodem unum simpliciter *necessario* producitur, et aliud *contingenter*, non potest producere illud ad quod *contingenter* se habet nisi *prius producto* illo ad quod *necessario* se habet. Et maxime quando eadem est necessitas Producti et Producentis.

(15) Ox. 2. d. 1. q. 1. n. 22. (16) Quodl. 8. nn. 15-17.

Productum autem *extrinsecum contingenter* producitur, *intrinsecum* vero *necessario*, sic quod ipsum [Productum] est *necessarium* eadem necessitate quâ et Producens. NON POTEST ERGO INCHOARI ORDO PRODUCTORUM EXTRA NISI PRIUS TERMINATO ORDINE PRODUCTORUM INTRA.

Alia ratio est ; quia PRODUCTO PRIORI COMMUNICATUR CAUSALITAS RESPECTU POSTERIORIS SI NON REPUGNET PROPRIÆ RATIONI ILLIUS PRODUCTI. Nam, ex *ordine* Productorum, nulla repugnat sibi causalitas, cum ipsum sit *prius* productum. Cum ergo Persona *producta* (ut tactum est in ratione priori) sit producta prius quâcumque creatura, et cum *non repugnet* sibi ex ratione productionis causalitas respectu creaturæ, sequitur quod [Persona Divina] est prius creaturâ, non tantum ut est *prius producta* quam ipsa creatura, sed et ut *productiva ipsius*.

Et hæc duplex ratio *prioritatis* potest haberi ex verbis Augustini ibi adductis. — *a*) Prima ratio in hoc quod ait : *Verbum Dei esse potuit non existente creatura, non autem e converso* : — *b*) Secunda in hoc quod subdit : *Per quod omnia facta sunt.* Nec tamen ex istis duabus rationibus, nec ex ista auctoritate sequitur quod Verbo sit aliqua *propria ratio formalis* causandi ; quia absque tali proprietate rationis causandi potest stare tam *prioritas* Personæ ad creaturam, tanquam Producti ad Productum, quam *prioritas* tanquam Principii Productivi ad productum. Non enim oportet quod Productum [sit] immediatius *producenti*, vel *productioni*, et etiam *productivum* tertii habeat *propriam* rationem producendi illud tertium ; sed sufficit quod habeat rationem *communem* eamdem cum Primo Producente, sic quod necessario sibi illam

communicat antequam ultimum Productum producatur. Et sic est in proposito. Per hoc apparet quare Pater, Filio et Spiritu Sancto *non productis*, non posset creare ; quia, non producto illo ad quod Producens *necessario* se habet, non potest produci illud aliud ad quod *contingenter* se habet. Non producto etiam illo quod natum est habere *eamdem causalitatem* respectu tertii cum Producente, non potest produci illud *tertium*. Ergo illa propositio assumpta : « Si Verbum non haberet *propriam rationem* causandi, Pater, etsi non produceret Verbum, tamen posset creare », falsa est propter duplicem rationem prædictam.

Si arguitur contra hoc, quia, secundum auctoritatem Augustini, creatura necessario *præexigit* Verbum in ratione *causæ*, unde ait : *Creatura nulla esse possit nisi per ipsum, per quod omnia facta sunt*, scilicet [per] Verbum ; non autem *necessario* præexigeretur in ratione Causæ si *totalis* et completa *causabilitas* esset in Patre : — Respondeo quod « Verbum *necessario* præexigatur in ratione Causæ ad productionem creaturæ » potest *dupliciter* intelligi. — *a*) Vel tanquam *causalitatem perficiens*, vel tanquam in *eadem causalitate* perficiens. — *b*) Vel tanquam in *eadem causalitate* cum Primo præexacto *conveniens*. — *a*) Primo modo non requiritur Filius ; quia non *perficit* causalitatem Patris ; sed Pater in se et a se habet causalitatem perfectam et eam *communicat* Filio, et ideo Filius habet, quia Pater habet. — *b*) Secundo modo requiritur Filius ; quia enim prius quam creatura producatur, communicatur sibi eadem Natura cum Patre et, per consequens, eadem Virtus *activa* respectu cujuscumque *posterioris*, sequitur quod Filius, tanquam *conveniens* in eadem *causalitate*

cum Patre, præexigitur ad productionem creaturæ.

Aliter potest dici, et redit in idem, quod « effectum præexigere aliquid in ratione Causæ » potest esse dupliciter. — *a*) Uno modo ex parte ipsius *effectus* simpliciter quantum est de se, ita scilicet quod *effectus* non haberet a quo *sufficienter* posset produci nisi illud esset causa ; — *b*) Alio modo ex parte *necessariæ concomitantiæ* in causa. — *a*) Primo modo, Filius non præexigitur in ratione causæ ; — *b*) sed secundo modo ; quia eamdem perfectionem totalem causandi haberet Pater si, per impossibile, solus esset. Sed non potest, in actu illius causalitatis, exire nisi prius Filius *concurrat* secum, vel *communicet* secum in eadem perfectione et secundum eam exeat in eumdem actum.

5. **Solvuntur adversariorum argumenta.**

OBJICITUR [17] : Si Pater *prius ordine* causat quam Filius, ergo Filius *non causat* illud causatum ; quia quod *prius* causatum est, *posterius* causari non potest nisi *idem bis* causaretur ; quod est impossibile. Similiter potest argui de *ordine originis* sicut de *ordine causalitatis* ; quia, si Pater facit *a se* et Filius *non a se*, ergo Pater causat *prius origine* ; et tunc, ut prius, non poterit causari a Filio quasi in secundo signo originis, quia idem non potest *bis causari*. — Ad ista respondeo quod ordo in causando potest intelligi : — *a*) vel ut actio respicit [Principium] *Producens* ; — *b*) vel ut respicit *productum*. — *a*) Si primo modo, est ordo *auctoritatis* et *subauctoritatis* in proposito ; quia ille est inter Supposita agentia in habendo Principium formale

(17) Quodl. 8. nn. 18 et 19.

agendi, pro quanto scilicet unum illorum habet illud *ab altero*. — *b*) Secundo modo, non est hic *ordo*; quia non prius ponitur creatura in *esse* per actionem Patris et postea sequitur actio Filii : sed Virtus causandi *ordinate*, secundum ordinem originis, habetur in *utroque* prius naturâ quam Terminus producatur. Et ISTA VIRTUTE HABITA A TRIBUS IN EODEM SIGNO NATURÆ, COMPLETO TAMEN TOTO ORDINE ORIGINIS, PONITUR EFFECTUS OMNINO SIMUL A TRIBUS. Quod ergo dicitur : « quod *prius* causatum non potest *posterius* causari », concedatur referendo *prius* et *posterius* ad ipsum « causari », et sic probatur propositio. Sed non propter hoc est negandum quin *prius* Habens *virtutem* causandi et *posterius* origine Habens eamdem possint per ipsam simul naturâ habitam in utroque *simul* effectum causare.

Aliter posset dici, specialiter ad secundum, quod « prius origine causare » est « causare a se » : « posterius origine causare » est « causare ab alio ». Sicut autem *ab alio* habet Virtutem causandi, vel *a se*, sic et [habet] «causare». Nec est verum quod sic « *prius* causatum ab aliquo non possit *posterius* causari ab alio »; quia hujusmodi intellectus est iste : quod « aliquid non possit causari ab Uno *a se* et ab Alio *non a se* » : qui intellectus falsus est ubi eadem Virtus *activa* est in Producente et in Producto.

6. Utrum aliqua Persona Divina propriam habeat aliquam rationem causandi respectu creaturæ.

UTRUM [18] Filius, vel [Spiritus Sanctus] habeat *causalitatem* aliquam *propriam* respectu creaturæ ? Quæstio ista gene-

(18) Quodl. 8. nn. 1 et 3.

raliter proposita intelligi potest de *quacumque* causalitate quæ Deo convenit respectu creaturæ; sed argumenta magis tangunt de causalitate *effectiva*. De ista ergo causalitate primo inquirenda, sunt *tria* videnda.

— *a*) Primo, utrum aliqua *ratio formalis* causandi sit propria Verbo.

— *b*) Secundo, utrum aliquis *modus*, vel *ordo* in causalitate, seu causando, sit proprius sibi.

— *c*) Tertio, utrum aliquis *respectus* causalitatis, vel aliquis *alius respectus* ad creaturam includatur per se in ejus Proprietate *constitutiva*.

7. Quod nec Verbum, nec aliqua Persona Divina rationem aliquam habet propriam causandi extrinseca.

De primo dici potest quod non est *propria* sibi aliqua ratio formalis agendi ad *extra*. Et hoc potest tripliciter ostendi. — *a*) Primo, auctoritate. — *b*) Secundo, ratione sumpta a *posteriori*, et — *c*) tandem ratione sumpta a *priori*.

— *a*) Auctoritas est [19] Augustini [qui] dicit sic: *Ad creaturam Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unum principium, sicut unus creator, et unus Deus.* Ex hoc videtur quod, sicut est in eis *una* formalis Deitas per quam dicuntur unus Deus, sic est *una* formalis Ratio *causandi* et *principiandi*, per quam dicuntur unus Creator, et unum Principium. Hoc idem vult [20] Dionysius: dicens; *Communia toti Divinitati sunt causabilia omnia.*

— *b*) Ratio a *posteriori* sumitur ab *actu* causandi,

(19) 5. De Trinit. c. 14.

(20) De Divinis Nominibus.

de quo actu ait [21] Salvator : *Quæcumque ille*, scilicet Pater, *fecerit, hæc et Filius similiter facit*. Per hoc quod ait « quæcumque », patet quod non se habent Pater et Filius in agendo sicut causa *universalis* et *particularis*... Ex hoc quod ait « hæc », patet quod non sunt causæ variæ respectu aliorum causatorum, sed eorumdem. Ex hoc quod ait « facit », patet quod non se habent sicut *agens* et *ratio agendi* ; ratio quippe agendi non proprie agit. Ex eo quod ait « similiter », patet quod non habent se in agendo sicut causa *superior* et *inferior*, quæ non agit virtute propria, sed virtute alterius, puta dependenter et imperfecte respectu ejus. Nec etiam agunt sicut *duæ* causæ *partiales* continentes unam causalitatem completam, sive sint *ejusdem* rationis, ut duo trahentes navem, sive sint *alterius* rationis, (ut intellectus agens et phantasma, secundum aliquos, in movendo intellectum possibilem); quia in talibus neutra causa potest dici complete facere, sed *ambæ* faciunt *complete* et *totaliter* ; utraque autem per se non nisi *diminute* et *partialiter*. Unde magis proprie dici potest utraque alteri *coagere* quam *facere effectum*. Similiter tales duæ causæ non omnino *similiter* causant effectum. His ergo differentiis et imperfectionibus exclusis, intellexit Christus quod Pater et Filius, et pari ratione tota Trinitas, quæcumque causata *simul* causant ; et hoc æque *perfecte* et complete.

Ex hoc sequitur quod Verbo non est *propria* aliqua *ratio* formalis agendi. Consequentia ista probatur. Nullum Suppositum formaliter agit nisi sit actu per illud quod est sibi formaliter *ratio* agendi. Et intelligo sic : — *a*) Vel quod habeat illud

(21) Joan. 5.

tanquam formam *informantem*, ut est in creaturis, propter quod [22] Aristoteles concludit animam esse actum et formam corporis, quia est principium quo conveniunt ei operationes corporis animati. — *b*) Vel sic quod illud quod est Principium agendi, sit omnino *idem* Supposito agenti, sicut est in forma simplici subsistente, quæ se totâ statim est illud quod est [23], et ita se totâ agit. Nunc autem illud quod est *proprium* uni Personæ, non potest esse actus *alterius* Personæ, nec *primo* modo, nec *secundo* modo, sicut vult [24] Augustinus : quod *Pater non potest esse sapiens sapientiâ genitâ*. Sequitur ergo, si illud quod est ratio formalis agendi in aliqua actione, sit *proprium* uni Personæ, quod alia Persona non agit formaliter illa actione.

[Objicitur] : Deus [25] quodcumque intellectu distincte intelligit, Verbo jam producto, intelligit. — Verum est... Sic autem intelligendo : « quod Pater *non intelligat* quæcumque distincta *in se*, ut est *prior origine* Verbo, » falsum est, et contra *rationem*, et contra Augustinum [26] [qui] vult quod quælibet Persona sibi meminit, sibi intelligit, sibi diligit ; et sic infert quod, si Filio intelligeret Pater, Pater non esset sapiens de seipso, sed de Filio.

Ex hoc formatur *prima* ratio sic : Quamcumque perfectionem Pater habere potest, habet eam ut est origine prior Filio, quia habet eam in se. Nullam enim perfectionem potest habere nisi a se ; ergo nec [habet eam a] Filio. Ergo, si Pater posset noscere distincte actu omne intelligibile, novit ut

(22) 2. De Anima.
(23) 8. Metaph. text. 16.
(24) 7. de Trinit. c. 1.
(25) Quodl. 1. nn. 20 et 21.
26) 15. de Trin. cap. 7.

est prior Filio origine. Non novit ergo aliqua intelligibilia distincte præcise in Filio. Hoc etiam patet per Augustinum [27] : *Novit Deus Pater omnia in se, novit et in Filio, in seipso tanquam seipsum.* Ex hoc formatur *secunda* ratio... Sicut Pater non præcise in Filio novit seipsum, quasi per memoriam, sed per seipsum, ut est prior Filio, ita et de notitia actuali per intelligentiam. Et tunc ultra, sicut ergo actuali notitia, sive intellectione per Intelligentiam novit Pater seipsum prius origine quam in Filio, ita actuali intellectione per Intelligentiam ingenitam novit omnia distincta in se prius quam in Filio.

Cum [ergo] dicitur quod Verbum est *expressivum* omnium quæ in Essentia Divina quasi *involute* continentur, concedo ; sed non præcise Verbum, nec *ipsa* præcise relucent in Verbo, sed *æque distincte* relucent in intelligentia Patris, ut Patris est. Quando autem probatur illa præcise esse relucentia in Verbo per illud de *Arte* [28], ad hoc respondet [29] Augustinus : Ita est Verbum *Ars* Patris quomodo sapientia Patris, et qualiter hoc est, ita, inquit, *dicitur Filius sapientia Patris, quomodo lumen Patris est, scilicet ut quemadmodum lumen de lumine, et utrumque idem lumen, sic intelligitur sapientia de sapientia, et utraque una sapientia.* Hæc ille,

— *c*) Tertio [30] arguitur ad propositum a *priori* per medium proprium, sic. *Formalis* ratio causandi in Deo, et *proxima*, est Intellectus, vel Voluntas, vel aliquis actus Intellectus, vel Voluntatis. Sed trium Personarum est *idem* Intellectus, et *eadem*

(27) 15. de Trin. cap. 14. (28) 6. de Trin. de arte.
(29) 7. de Trin. c. 1. (30) Quodl. 8. n. 6.

Voluntas et, per consequens, eorum est omnino *idem* Actus intelligendi et volendi, et *idem* Objectum, sive *primarium*, sive *secundarium*. Ergo et *eadem* Ratio formalis causandi, etiam *proxima*, est communis *tribus* Personis. Hanc rationem tangit [31] Augustinus : *Quomodo*, inquit, *Pater eum*, scilicet Filium, *sanctificavit, si ipse seipsum sanctificavit? Utrumque enim ipse Dominus ait*, sicut probat ibi. Et post : *Quomodo Pater eum tradidit, si ipse se tradidit? Utrumque enim dicit Apostolus*, sicut ipse probat ibi. Et subdit responsionem : *Credo, respondebis, si probe sapis, quia una voluntas est Patris et Filii, et inseparabilis operatio.* Quasi dicat : Hujusmodi veri « quod Pater agit et Filius similiter agit » causa est propter *eamdem* rationem agendi; quia *una* Voluntas est Patris et Filii, et ex hoc sequitur inseparabilis Operatio. Hoc etiam confirmatur per [32] illud : *Voluntas Dei prima est, et summa causa omnium* ; id est, formalis ratio causandi.

Quod [33] igitur additur [per Henricum] « quod in Verbo tanquam in *dispositivo* novit Deus *factibilia* », quæro quid [Henricus] intelligit per Notitiam *dispositivam* in Deo. In nobis video unam notitiam de *agibili* determinantem quid sit agendum. Et hanc sequitur actus Voluntatis quâ RECTE VOLO SIC AGERE SICUT RATIO DICTAT AGENDUM ESSE. Istam *volitionem* sequitur quædam *cognitio* qua scio me sic velle. Et, si scirem Voluntatem meam esse *immutabilem* et non *impedibilem*, scirem me aliquando sic facturum esse. In Deo autem non possumus habere *distinctos* actus *re*, sed *quasi*

(31) 2. De Trinit. c. 5. (32) 3. De Trinit. c. 4.
(33) Quodl. 8. n. 12.

ratione. — *a*) Aut ergo per Notitiam *dispositivam* intelligis in Deo notitiam quasi *præcedentem* omnem actum Voluntatis, sive illum quo *vult* se sic facturum esse. Et tunc sequitur quod, si talis Notitia in Deo *dispositiva* est in una Persona, et in *alia* ; quia omnis Notitia in Deo quæ quasi *præcedit* omnem actum Voluntatis, habetur in Intellectu Divino virtute primi Objecti moventis. Illud autem movet *necessario* Intellectum Divinum ad quamcumque Notitiam *præcedentem* actum Voluntatis ; quia in tota ista motione non invenitur Principium *motivum* nisi per modum Naturæ et, per consequens, *necessario.* — *b*) Aut per Notitiam *dispositivam* intelligis illam quæ *sequitur* determinationem Voluntatis. Et tunc sequitur quod, cum quælibet Persona novit determinationem Voluntatis in quacumque Persona, sicut in *seipsa* [sequitur, inquam], quod quælibet [Persona] habet æque Notitiam *dispositivam* de quolibet operabili. Nec valet dicere quod hæc Persona novit *aliam* sic disponere de operabili, sed non *seipsam* ; quia UNIUS VOLUNTATIS UNA EST DISPOSITIO. Et ita, si *una* Persona disponat de hoc operabili, per consequens et *alia* quæ habet *eamdem* Voluntatem *eodem modo.* Imo *eodem actu* disponit. Et, per consequens, reflectendo se per actum Intellectus super actum Voluntatis, sicut *una* scit se sic disponere de hoc operabili, sic et *alia.* Et sic Notitia *dispositiva* isto modo intellecta est communis *tribus* Personis.

8. Quod nec Verbo, nec cuivis Personæ Divinæ proprius est modus, vel ordo in causalitate, vel in causando.

De secundo [34] articulo principali, dico quod Filius negat a se auctoritatem *primariam* [35] causandi : *Non potest Filius a se facere quidquam.* Concedit autem *subauctoritatem* in causando, cum subdit : *Nisi quod viderit Patrem facientem.* Et infra ibidem : *Opera quæ dedit mihi Pater, ut perficiam ea : ipsa opera, quæ ego facio,* etc. — *Dedit mihi Pater* : ecce subauctoritas. *Ego facio* : ecce causalitas. Consimiliter respectu Spiritus Sancti habet Filius auctoritatem in agendo. Et ratio utriusque est quia a quo aliquid habet *principium* agendi, ab eo habet et *agere* et, per consequens, virtute illius agit. Non virtute ejus tanquam causæ *superioris*, quia non habet virtutem *distinctam* ab eo ; sed virtute illius tanquam *principii communicantis* sibi causalitatem et ideo habentis *auctoritatem* in ista causalitate in qua recipiens habet *subauctoritatem*.

9. Quod nullus respectus causalitalis, nec aliquis alius respectus ad creaturam, includitur per se in Proprietate constitutiva sive Verbi, sive cujuslibet Personæ Divinæ.

De tertio [36] articulo principali, dico quod nullus respectus ad creaturam potest per se includi in *constitutivo* Personæ Verbi :

— *a*) Tum quia quidquid in ea includitur per se, est *reale*, distinguendo *reale* contra *ens rationis* ;

(34) Quodl. 8. nn. 18. (35) Joan. 5.
(36) Quodl. 8. n. 20.

quia constitutum est sic *reale* et, per consequens, quidquid in ipso per se includitur, est hoc modo *reale*. Nunc autem quicumque *respectus* in Divinis ad creaturam est tantummodo *ens rationis*. Ergo, etc. — *b*) Tum quia quicumque *respectus* Dei ad creaturam habet pro *fundamento* proximo aliquid *commune* Tribus. Non dico sic *proximo* quod ex natura *fundamenti* oriatur *relatio* illa ; quia tunc esset *relatio realis* ; sed sic *proximo* quod illud sit *proxima ratio* comparandi per actum Intellectus Divini Personas Divinas ad[37] creaturam. Quando autem *fundamentum proximum* est commune Tribus, *respectus* non potest esse *proprius* uni. Non ergo *respectus* ad creaturam includitur per se in proprietate *alicujus* Personæ ; quia quidquid includitur, sic est *proprium* illi Personæ. — *c*) Tum tertio, quia juxta primam viam posset argui quod quidquid est in Persona Divina, est *necesse esse a se*, et hoc excludendo, per ly *a se*, aliud in ratione *causæ*, non autem in ratione *principii* ; quia quidquid est ibi, est *incausatum*, licet aliquid ibi posset poni *principiatum*. Nunc autem *respectus* ad creaturam, etiam in quocumque *esse reali*, vel *cognito*, non potest esse *necessarius a se* hoc modo ; quia nec Terminus *respectus* potest esse *necessarius* sic. In quocumque [enim] esse creatura est vel *possibilis*, vel saltem non *necessaria a se*. Ergo nullus *respectus* ad creaturam in quocumque *esse* potest per se includi in Persona Divina.

---

(37) Sicut etiam tactum est in primo articulo de intellectu et voluntate ; sic posset probari de quocumque, secundum quod Deus per actum intellectus est comparabilis ad creaturam. (Ibid.)

10. Contraria argumenta afferuntur et diluuntur.

SED [38] objicitur contra istud : quia Verbum importat per se Proprietatem secundæ Personæ, et cum hoc per se importat *respectum* ad creaturam. Ergo, etc. Prima propositio patet ex principio Evangelii Joannis. *In principio erat Verbum*, ubi Evangelista per hoc quod est « Verbum », intendit exprimere proprie secundam Personam in Divinis. Et Augustinus [39] : *Eo Verbum quo Filius.* Secunda propositio probatur per illud [40] ubi exponitur illud : *In principio erat Verbum. Quod græce,* inquit, λόγος *dicitur, latine Verbum, et Rationem significat* ; *hîc tamen Verbum melius interpretatur ut significat non solum ad Patrem respectus, sed etiam illa quæ per Verbum facta sunt operativa potentia.* Vult ergo quod, cum dicitur « Verbum », importetur *respectus* ad creaturam.

[Probatur etiam] [41] quod sic ; quia *ars* dicit *respectum* causalitatis ad artificiatum et *idea* ad ideatum. Sed Verbo Divino competit proprie esse *artem* et habere in se *ideas* omnium factibilium. Ergo, etc. Minor patet per Augustinum. *Verbum*, inquit, *perfectum, cui non deest aliquid, est ars quidem omnipotentis est sapientis Dei.* Hoc pro prima parte Minoris. Et sequitur : *Plena omnium rationum viventium incommutabilium.* Et hoc pro secunda parte Minoris ; quia per *rationes* illas intelligit *ideas*, ut patet ex intentione ejus, 83. QQ. *quæst.* 46. Et sequitur ibi : *Novit Deus omnia quæ fecit per ipsum.* Hoc pro utraque parte Mino-

(38) Quodl. 8. n. 21.
(39) 7. De Trinit. c. 2.
(40) 83. qq. q. 63.
(41) Quodl. 8. n. 1.

ris, intelligendo sic : Novit tanquam in *arte* in qua relucent rationes artificiatorum.

Ad [42] argumentum, in oppositum. Ad Minorem, dico quod quælibet Persona, sicut est *creatrix*, sic est *artifex*. Et, cum sit simplex in qua non differt *habens* et illud quod *habetur*, quælibet est *Ars*, et *Ars* æque *particularis* et æque *actualis*. Tamen *appropriate* Verbum dicitur *Ars*, sicut *sapientia*, sive *notitia*, pro tanto quia ex modo suæ processionis competit sibi quod sit *notitia* actualis procedens de Memoria Paterna, *declarans* omne *intelligibile* quod in Memoria illa continetur. Hoc patet per [43] Augustinum : *Ita dicitur Filius sapientia Patris quemadmodum dicitur lumen Patris*. Et qualiter hoc sit, statim subdit : Id est, *Quemadmodum lumen de lumine, et utrumque idem lumen, sic intelligitur sapientia de sapientia, et utraque una sapientia*. Consimiliter dico *Ars* de *Arte*, et utraque una *Ars*.

Ad aliud quod additur in Minore de *ideis*, patet prius in responsione ad primam objectionem : quia *ideæ* sunt *communes* cuilibet Personæ, licet *approprientur* Verbo propter modum proprium emanationis ejus, quia procedit ut Notitia *actualis declarativa* omnis objecti quod quasi habitualiter continetur in Memoria Paterna.

Cum [44] additur postea quod Verbum dicit *respectum* ad creaturas *proprium* sibi, hoc videtur multo falsius quam conclusio opposita ei quam teneo ; quia non tantum ad creaturam Relatio non includitur in ratione essentiali *alicujus* Personæ, sed nec *aliquo modo* potest pertinere ad

(42) Quodl. 8. n. 25. (43) 7. De Trinit. c. 7.

(44) Ox. 1. d. 27. q. 3. n. 24.

aliquam quin uniformiter pertineat ad totam Trinitatem ; quia TOTA TRINITAS UNIFORMITER SE HABET AD OMNE ALIUD AD SE SECUNDUM QUODCUMQUE ESSE, SIVE SECUNDUM ESSE IN RE, SIVE SECUNDUM ESSE INTELLIGIBILE.

Et cum [oppositum] probatur per *declarativum*, dico quod Intellectio *actualis* Patris est *declarativa*. Nec *declarativum* est propria ratio Verbi, sed Notitiam expressam *concomitatur* declarativum ; quia illa expressio est Notitiæ actualis, vel in Notitia actuali, et ideo sibi *appropriatur* declarativum, licet non sit *proprium* ejus.

Si[45] quæratur, quare Verbum dicitur magis *Ars* Patris quam ipsemet Pater : — Respondeo : Secundæ Personæ ex vi suæ productionis competit quod est Notitia *declarativa*, quia est producta per actum Memoriæ *exprimentis* talem notitiam. Et ideo *appropriate* dicuntur de ea quæ pertinent ad perfectionem cognitionis actualis. Magis tamen *proprie* dicitur Sapientia, sicut loquitur Apostolus, quam *Ars*, sicut loquitur Augustinus ; quia ex productione sua magis est Notitia *declarativa* æternorum quam factibilium.

Item[46] contra rationem factam objicitur : quia si verum sit hoc quod accipitur in illa ratione : « Quod creatura in quocumque *esse* non est *necessaria a se*, nec, per consequens, quicumque *respectus* ad creaturam est sic *necessarius* », tunc sequitur quod nec *respectus* Dei, ut *intelligentis*, ad creaturam intellectam, nec respectus ejus ut *creativi* ad creaturam ut *creabilem*, sit necessarius a se. Sed Deus nihil est formaliter et necessario nisi illud sit *necessarium a se*. Ergo sequeretur quod Deus non *necessario* est *intelligens* creaturam, nec *causa-*

(45) Quodl. 1. n. 21. (46) Quodl. 8. n. 21.

tivus creaturæ ; quorum utrumque est falsum. — Respondeo : Potest [47] dici quod Deus est sic necessario *intelligens* creaturam, et *causativus* creaturæ ; quod utrumque istorum formaliter dicitur aliquid *necessarium a se*, prout « a se » excludit *causam*, sed non necessarium in *esse reali*, sed in aliquo *esse diminuto*. Quidquid autem includitur in Proprietate Personæ, sic est *necessarium a se* quod est in *esse reali*. Nunc autem *necessarium a se* non necessario coexigit aliquid aliud in *esse reali*, licet coexigat aliquid aliud in *esse cognito*, vel esse *diminuto*.

11. Quomodo actu unico qui sit æterno, Tres Personæ sine mutatione sui causent contingentium ordinem.

DICENDUM [48] de Deo quod Deus semper fuit : non tamen causa in actu semper. — Contra : tunc fuit causa *in potentia*. Et tunc *mutatus* ; quia factus est de causa in *potentia* causa in *actu*. — Non valet ; quia Agens *voluntarium* voluntate antiqua non mutata potest causare, quando placet, sine mutatione sui ; sicut, si ego vellem modo sedere cras, possum sedere cras sine mutatione voluntatis meæ. — Contra [49] Averroes : Volens nunc facere tunc, et non nunc, saltem *expectat* tempus. Quod non est sine mutatione. — Respondeo ita facit ipse miser Averroes, quia fuit in tempore ; Deus in æternitate ante mundi creationem nullum tempus expectavit, quia in instanti ; quæ expectatio æternitatis instans est. NOLI MENSURARE DEUM SECUNDUM AVERROEM.

---

(47) Quodl. 8. n. 24. (48) Metaph. l. 5. q. 2. n. 6

(49) 8. Physicorum comment, 4. 6. et 8.

PARS ALTERA

IN DIVINIS QUALIS DISTINCTIO

LIBER DECIMUS QUARTUS

DE DISTINCTIONE IN DIVINIS

Constat *tria* esse in Deo : *Essentiam, Attributa* et *Relationes,* re tamen *unum* ac *idem,* nulla interveniente distinctione reali. Liquet præterea Essentia esse quid *absolutum.* Attributa item *absoluta ;* Relationes tamen *respectivas* et *ad aliud,* non tamen *re aliud* ab Essentia... Hæc tria cum acute perspexisset Scotus et subtiliter expendisset... notabat miras de Deo intra eamdem et summam simplicitatem propositiones quæ videntur non posse sine distinctione formali [actuali] componi : *Essentia non generat,* quæ est negative verissima, cum hæc sit vera : *Deus generat,* et illa falsa : *Deus non generat.* Rursum illa est vera : *Essentia communicatur ;* hæc falsa : *Essentia generatur.* Illa est vera : *Essentia est indistincta ; Persona est distincta.* Contradictoriæ earum sunt falsæ. Præterea illa est vera : *Pater generat ;* hæc falsa : *Paternitas generat,* etiam apud D. Thomam (1. p. q. 32. art. 2. ad. 2.) Illa : *Deitas est nascibilis,* dammatur a concilio Toletano primo ; hæc *Filius est nascibilis,* probatur. Illa : *Deus est tres Personæ,* recipitur ; hæc : *Pater est tres Personæ,* rejicitur. Illa : *Pater est Deus,* conceditur ; hæc : *Pater, eo quo Pater, est Deus,* negatur, juxta Augustinum, lib. 7. de Trinit. c. 2.

(Macedo, Collationes doctrinæ S. Thomæ et Scoti. Coll. 4. Dif. 2. sect. 1.)

1. Positio quæstionis.

RECTE [1] in Divinis in comparatione ad Essentiam, tanquam ad Entitatem simpliciter *primam* et *absolutam,* consi-

(1) Quodl. 1. n. 3.

deratur omnis Ordo cujuscumque, sive quorumcumque quæ in Divinis sunt. — Primum [2] [igitur] omnino in Divinis est Essentia, ut essentia... Ab hac autem Prima, sicut licet loqui, emanant omnia ordinate :

— *a*) Primo quidem, *Intrinseca Essentialia* quæ non dicunt respectum *ad extra.*

— *b*) Secundo, *Notionalia,* [seu *Personalia*].

— *c*) Tertio et ultimo, *creata,* sive *Extrinseca.*

Ordo autem [3] non videtur posse intelligi sine *Distinctione.* Hîc [igitur] quæritur qualis est *distinctio* Essentialium a Notionalibus, vel utrorumque ab Essentia. Ideo... qualiscumque sit Distinctio Essentialium a Notionalibus, vel utrorumque ab Essentia, secundum ista dicetur quod istorum sit *immediatius* ipsi Essentiæ, puta Essentiale et Notionale... Itaque, recolligendo de isto primo articulo, Essentia est illud ad quod fit eorum comparatio quorum quæritur Ordo. Essentiale autem et Notionale sunt illa quorum quæritur Ordo in comparatione ad Essentiam.

2. Propter ordinem non jam durationis, sed originis Personarum Divinarum stabiliendum, necessarium videtur de Distinctione in Divinis movere quæstionem.

UT DICTUM [4] est, Pater *prius origine* habet actum fœcunditatis Intellectus quam Voluntatis. In illo *priori* communicatur

(2) Quodl. 5. n. 25.

(3) Quodl. 1. n. 15. — Utrum in Divinis Personis sit ordo naturæ ? Ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio Sed in Divinis Personis non est confusio, ut Athanasius dicit in suo Symbolo Fidei. Ergo est ibi ordo. (D. Thomas, Summa Theolog. 1. p. q. 42. art. 3.)

(4) Ox. 1. d. 12. q. 1. n. 2.

Filio fœcunditas eadem quæ est in Patre, quia *in illo signo originis* in quo Filius producitur per fœcunditatem Intellectus, communicatur sibi a Patre quidquid ei non repugnat, et ita fœcunditas Voluntatis. Igitur *in alio signo originis* quando producitur Persona per actum fœcunditatis secundæ, scilicet Voluntatis, producitur a Patre et Filio, omnino ut ab uno Principio, propter unam fœcunditatem Principii productivi in eis.

Quantum [5] ad hoc [dixi] sic : quod duo Ordines possunt intelligi in Divinis, scilicet ordo Naturæ et ordo Originis quæ sunt *alterius* rationis... Pater producit lapidem *prius origine* quam Filius [producat] ; hoc est, *a se* et Filius *non a se.* Et tamen Filius eadem productione producit lapidem et in *eodem instanti* Naturæ. Et [ita] in *eodem instanti* Naturæ possunt assignari *omnes gradus* ordinis Originis... Ordo [6] Originis non requirit nisi quod *hoc* sit ab *hoc...*, quia per ipsum *prius* a quo ipsum est, habet esse. Ordo autem ad *posterius* præsupponit ejus *esse.* Ex ista propositione de ordine positivo ad *prius* et ad *posterius,* infertur hoc consequens quod, si aliquid non habet ordinem ad *prius,* sed tantum ad *posterius* quod est ab ipso, per *prius* sibi convenit negatio Ordinis ad *prius* quam Ordo ad *posterius.* Nunc autem Prima Persona non habet Ordinem ad *priorem* et habet Ordinem ad *posteriorem.* Ergo sibi prius convenit illud quod negat Ordinem ad suum *prius.* Tale est « Ingenitum ».

[Objicitur] quod [7] in Divinis non potest esse

---

(5) Ox. 2. d. 1. q. 1. n. 13 et n. 19. Conf. supra l. 10. n. 2.

(6) Quodl. 4. nn. 3. 6.

(7) Ox. 1. d. 28. q. 3. n. 2. — **Dicendum quod Ordo semper**

[verus] Ordo ; quia nec Essentiæ ad Relationes, nec Relationum inter se ; quia Relativa sunt *simul naturâ*.

Præterea iste dicit * alibi quod... distinguitur de ipsa Relatione constituente Primam Personam. Uno modo, quod ipsa potest considerari ut Proprietas, vel, [alio modo], ut Relatio. Ut Proprietas *præcedit* Generationem : ut Relatio *sequitur*. Et tunc, secundum quod constituit Primam Per-

---

dicitur per comparationem ad aliquod Principium... In Divinis autem dicitur Principium secundum originem *absque prioritate*, ut supra dictum est. Unde oportet ibi esse ordinem *secundum originem absque prioritate*. Et hic vocatur « ordo naturæ », secundum Augustinum, « non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero. » Si considerentur ipsæ relationes causæ et causati, et principii et principiati, manifestum est quod relativa sunt *simul naturâ* et *intellectu*, in quantum unum est in definitione alterius. Sed in Divinis ipsæ Relationes sunt subsistentes Personæ in una natura. Unde neque ex parte Naturæ, neque ex parte relationum una Persona potest esse *prior* alia, neque etiam secundum *naturam* et *intellectum*. (D. Thomas, Summa Theol. 1. p. q. 42. art. 3.)

(8) Utrum actus notionales *præintelligantur* Proprietatibus ? Generatio est operatio Personæ Patris. Ergo *prius* est secundum *intellectum* Paternitas quam Generatio... Origines enim passive significatæ *simpliciter præcedunt* secundum *intellectum* Proprietates Personarum procedentium etiam personales ; quia origo passive significata significatur ut via ad Personam proprietate constitutam. Similiter et origo active significata *prior* est secundum *intellectum* quam relatio Personæ originantis quæ non est personalis ; sicut actus notionalis Spirationis *secundum intellectum præcedit* Proprietatem relativam innominatam communem Patri et Filio. Sed Proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter. Uno modo ut est Relatio ; et sic iterum *secundum intellectum præsupponit* actum notionalem ; quia relatio, in quantum hujusmodi, fundatur super actum. Alio modo, secundum quod est constitutiva Personæ ; et sic oportet quod *præintelligatur* relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni... Nativitas est via ad personam Filii, et ideo *secundum intellectum præcedit* filiationem etiam secundum quod est constitutiva Personæ Filii. Sed generatio activa significatur ut progrediens a Persona Patris ; et ideo *præsupponit* Proprietatem personalem Patris. (Summa Theol. 1. p. q. 40. art. 4.)

sonam, non oportet Secundam *simul esse* cum Prima, licet, ut est Relatio quasi consequens generationem, oportet Secundam *simul esse* cum Ea.

Quod si Proprietas possit considerari eo modo quo non esset Relatio, [quia] hoc modo non oportet quod haberet correlativum *simul naturâ*, argumentum eorum nihil valeret.

3. Minime sane ut probetur Sanctissimæ Trinitatis mysterium, bene autem ut ejus possibilitas demonstretur contra Philosophos, instituenda est quæstio de Distinctione inter rationem hujus quod est unum in Divinis et rationem ejus quod est triplex.

Non [9] deficiunt demonstrationes de Trinitate probanda. Dico quod verum est. Desunt tamen nobis rationes *necessariæ* ex principiis evidenter notis.... Ideo non possumus Trinitatem *demonstrare.*

Et [10] si non possunt haberi rationes [11] *necessariæ* ad probandum esse factum, scilicet articulum Fidei, si tamen haberentur ad probandum *possibilitatem* facti, etiam utile esset eas adducere contra infidelem : quia PER HOC ALIQUALITER PERSUADE-

(9) Ox. 3. d. 24. q. Unic. n. 20.

(10) Ox. 2. d. 1. q. 3. n. 10.

(11) Quæ supra rationem humanam sunt non credimus nisi Deo revelante. Sunt tamen ad hujusmodi veritatem manifestandam rationes aliquæ verisimiles inducendæ ad fidelium quidem *exercitium* et *solatium*, non autem ad adversarios convincendos : quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum æstimarent nos propter tam debiles rationes veritati Fidei consentire. (D. Thomas. Contra Gentil. l. 1. c. 9) Ea igitur quæ Fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates his qui auctoritates suscipiunt. APUD ALIOS VERO SUFFICIT DEFENDERE NON ESSE IMPOSSIBILE QUOD PRÆDICAT FIDES. (D. Thomas. Summa Theol. 1. p. q. 32. art. 1.)

RETUR NE RESISTERET TALIBUS CREDITIS SICUT IMPOSSIBILIBUS. Adducere tamen *sophismata* pro *demonstrationibus*, periculosum esset contra infideles ; quia ex hoc exponeretur Fides derisioni. Et ita etiam est in omni materia alia, etiam indifferenti, ut in geometricis, si *sophismata* tanquam *demonstrationes* proponerentur.

Hic [12] [igitur] restat ulterior difficultas. Non enim videtur intelligibile quod Essentia non *plurificetur* et [quod] Supposita *sint plura* nisi quia *aliqua* Distinctio ponatur inter rationem Essentiæ et rationem Suppositi. Et ideo, ad salvandum istam compossibilitatem prædictam, oportet videre de illa Distinctione. Et dico, sine assertione et præjudicio sententiæ melioris, quod ratio qua formaliter Suppositum est *incommunicabile*, et ratio Essentiæ, ut Essentia, habent aliquam Distinctionem præcedentem *omnem* actum intellectus, creati et Increati. Et probo sic. PRIMUM SUPPOSITUM HABET REALITER ENTITATEM COMMUNICABILEM ; alioquin non posset eam communicare. HABET ETIAM REALITER ENTITATEM INCOMMUNICABILEM ; alioquin non esset positive et in entitate reali Suppositum. Et intelligo sic « realiter » quod nullo modo per actum Intellectus considerantis ; imo quod talis Entitas esset ibi si nullus Intellectus consideraret. Et « sic esse ibi si nullus Intellectus consideraret » dico esse ante omnem actum Intellectus. Non est autem aliqua Entitas ante omnem actum Intellectus ita quod non *per* actum intellectus *communicabilis* : et aliqua Entitas sic de se *incommunicabilis* ita quod sibi contradicat communicari nisi ante actum Intel-

(12) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 41.

lectus. Hoc est quod non præcise *per intelligere* sit aliqua Distinctio inter Entitatem hanc et illam.

4. Auctoritates simul et pro identitate reali et contra formalem identitatem in Divinis.

Ex symbolo — *a*) Athanasii dicto : *Fides catholica hæc est : ut Deum in Trinitate et Trinitatem in Unitate veneremur, neque confundentes Personas, neque Substantiam separantes. Alia est enim Persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti.*

— *b*) Ex damnatione quatuor assertionum Gilberti Porretani : 1. *Quod Divina Natura, quæ Divinitas dicitur, Deus non sit, sed forma qua Deus est, quemadmodum homanitas homo non est, sed forma qua est homo.* — 2. *Quod cum Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus unum esse dicuntur, non nisi una Divinitate esse intelligantur, nec converti possit ut unus Deus, vel una Substantia, vel unum aliquid Pater et Filius, et Spiritus esse dicatur.* — 3. *Quod tres Personæ tribus unitatibus sint tria, et distinctæ proprietatibus tribus quæ non sunt ipsæ Personæ, sed sunt tres æternæ et ab invicem a Divina substantia in numero differentes.* — 4. *Quod Divina Natura non sit incarnata.*

— *c*) Ex symbolo Remensi a Patribus concilii ab Eugenio tertio 1148 celebrati, contra præcedentes errores condito :

Credimus solum Deum Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum, æternum esse, nec aliquas omnino res, sive relationes, sive Proprietates, sive singularitates, vel unitates dicantur, et hujusmodi alia, adesse Deo quæ sint ab æterno et non sint Deus.

— *d*) Ex concilio Florentino, sub Eugenio IV celebrato anno 1438. *Hoc sacro universali approbante Florentino Concilio diffinimus, ut hæc fidei veritas ab omnibus Christianis credatur et suscipiatur, sicque omnes profiteantur : Quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio æternaliter est, et Essentiam suam, suumque Esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque æternaliter tanquam uno Principio et unica aspiratione procedit ; id declarantes quod id quod sancti Doctores et Patres dicunt ex Patre per Filium procedere Spiritum Sanctum, ad hanc intelligentiam tendit ut per hoc significetur Filium quoque esse secundum Græcos quidem* causam, *secundum Latinos vero* principium *subsistentiæ Spiritus Sancti sicut et Patrem, et quoniam* OMNIA QUÆ PATRIS SUNT, PATER IPSE UNIGENITO FILIO SUO GIGNENDO DEDIT PRÆTER « ESSE PATREM », *hoc ipsum quod Spiritus sanctus procedit ex Filio, ipse Filius a Patre æternaliter habet, a quo etiam æternaliter genitus est.*

Unde circa *duo* quæstio videtur instituenda :

In Divinis : { An *aliqualis* detur Distinctio *actualis*.
{ Et *qualis* sit Distinctio *actualis* ponenda.

(Editor.)

LIBER DECIMUS QUINTUS

DE NON IDENTITATE CONTENTORUM UNITIVE IN DIVINIS.

B. Scotus (1274-† 1308).

Primum Suppositum habet realiter entitatem *communicabilem*. Habet etiam realiter entitatem *incommunicabilem*.

Concilium Florentinum (1438).

Omnia quæ Patris sunt, Pater ipse Unigenito Filio suo gignendo dedit, *præter* « esse Patrem ».

1. Positio quæstionis.

Utrum [1] possibile sit cum *unitate* Essentiæ Divinæ stare *pluralitatem* Personarum? — Quod non ; quia quæcumque *uni* et *eidem simpliciter* sunt *simpliciter eadem*, *inter se* sunt *eadem simpliciter*. Dicitur *simpliciter*, ad excludendum Identitatem secundum *quid* ; quia, si sunt *eadem* eidem *non simpliciter*, sed secundum *quid*, vel si *eidem simpliciter* sunt *eadem* solum secundum *quid*, non oportet illa esse *simpliciter eadem*. Major patet : — *a*) tum quia per eam tenet omnis forma Syllogismi perfecti, quæ forma de se est evidens, quia in præmissis notantur Extrema in Medio conjungi, et ex hoc solum concluditur Identitas Extremorum

(1). Ox. 1. d. 2. q. 4. n. 1.

inter se in conclusione ; — *b*) tum quia oppositum Prædicati destruit Subjectum ; quia, si non sunt eadem omnino inter se, non sunt *simpliciter eadem* alicui *eidem simpliciter*.

Sed Personæ Divinæ sunt simpliciter et omnino idem Essentiæ Divinæ, quæ in se et omnino est simpliciter eadem. Ergo, etc... Minor probatur, quia Essentia Divina, propter summam Simplicitatem, *est* quidquid *habet*, secundum Magistrum [2] et secundum Augustinum. Similiter alia pars Minoris patet, quia ipsa est in se omnino simplex et indivisibilis. Ergo.

Ad oppositum. ILLUD EST POSSIBILE QUOD NON INCLUDIT CONTRADICTIONEM. Sed non includit contradictionem quod sit *una* Essentia in *tribus* Personis, quia contradictio est secundum *idem*. HÎC AUTEM NON EST CONTRADICTIO SECUNDUM IDEM, quia hîc est *unitas* Essentiæ et *trinitas* Personarum relativarum. Ergo. Non [3] [autem] videtur intelligibile quod Essentia [Divina] non *plurificetur* et [quod] Supposita *sint plura*, nisi *aliqua Distinctio* ponatur inter *rationem* Essentiæ et *rationem* Suppositi. Et ideo, ad salvandum istam compossibilitatem prædictam, oportet videre de illa *Distinctione*.

Ista [4] quæstio posset habere quadruplicem difficultatem secundum *quadruplicem Distinctionem* in Divinis. Prima est distinctio Essentiæ ab [Essentialibus Perfectionibus et] Attributis. Secunda Distinctio Essentiæ a [Relationibus et] Personis. Tertia... Personæ a Persona. Quarta Essentiæ ab ideis.

---

(2) 1. Sentent. d. 8. — 1. De Civitate, c. 10.

(3) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 41.

(4) Ox. 1. d. 1. q. 2. n. 2.

2. Utrum in Deo, Intellectus et Voluntas quæ dicunt Perfectiones absolutas, sint idem totaliter, vel distinguantur aliqualiter.

OBJICITUR. Quod [5] sint *idem totaliter,* probo sic. Si istæ Perfectiones distinguantur *aliqualiter* ex natura *rei,* aut talis Distinctio est *realis,* aut *non.* Ista propositio fundatur super primo principio : « *De quolibet est vera altera pars contradictionis.* » Si non est Distinctio *realis,* ergo est secundum *rationem.* Istam consequentiam probo ; quia omnis Distinctio — *a*) vel est secundum *esse in anima,* — *b*) vel secundum esse *extra animam.* Si est *extra animam,* est *realis* ; si secundum esse *in anima,* est *rationis.* Sed [ponendum] est quod non est *realis*; igitur est *rationis.*

3. Quod omnis Distinctio reducitur adæquate ad Distinctionem rationis et ad Distinctionem realem, sicut Non Identitas est secundum rationem, vel secundum rem.

ILLAM propositionem assumptam ad probationem consequentiæ, (scilicet : quod omnis Distinctio, vel est secundum esse *in anima,* et est *rationis,* vel [secundum] esse *extra animam,* et est *realis*), probo sic. Impossibile est passionem, vel illud quod habet modum passionis, esse *majoris* ambitus quam illud cujus est passio primo. Sed *unum* et *multum, idem* et *aliud,* sive *diversum, distinctum* et *indistinctum* sunt passiones *entis* : et omne *ens* — *a*) vel est *in anima,* — *b*) vel *extra animam.* Si *in anima,* est ens *rationis* : si *extra,* est ens *rei.* Igitur omnis Distinctio, vel est secundum

(5) Miscel. q. 2. n. 1.

esse *extra animam*, et ita *realis*; vel secundum esse *in anima*, et ita secundum *rationem*.

4. Utrum in Divinis Intellectus et Voluntas distinguantur secundum rem, vel tantum secundum rationem; idest: an distinguantur Distinctione reali, vel tantum Distinctione rationis.

Sed [6] tunc [dicunt]: Intellectus et Voluntas non distinguuntur *realiter*. Ergo distinguuntur secundum *rationem* tantum, et, per consequens, sunt *totaliter idem* ex natura *rei*.

In [7] ista quæstione sunt multæ opiniones, quas non omnes intendo recitare. Sed duæ sunt tenentes conclusionem negativam: quæ tamen inter se differunt, vel contradicunt. Quarum *utraque* ponit quod: cum Simplicitate Dei non stat Distinctio Attributorum *aliqua* nisi tantum *rationis*.

— *a*) Sed prima ponit quod: nec illa [Distinctio *rationis*] potest haberi nisi *per respectum ad extra*.

— *b*) Secunda ponit istam Distinctionem *rationis* posse haberi [in Deo] *absque respectu ad extra*.

5. Exponitur prima opinio: Quod non habetur inter Perfectiones essentiales Divinæ Essentiæ nisi Distinctio rationis, et hoc per respectum ad extra.

Prima [8] [opinio] innititur isti rationi: Quandocumque in uno Extremo est *Differentia rationis* cui correspondet in alio Extremo *Differentia realis*, Distinctio, vel Differentia *rationis*

(6) Miscel. q. 2. n. 1. (7) Oxon. 1. d. 8. q. 4. n. 1.

(8) Ox. 1. d. 8. q. 4. nn. 1 et 2. — Ita D. Thomas super Sent. 1. d. 2. q. 1. art. 3. Sum 1. p. q. 28. art. 2.

sumitur per comparationem ad distincta *realiter*. Exemplum de Distinctione secundum rationem *dextri* et *sinistri* in *columna*, quæ sumitur per respectum ad Distinctionem *realem* eorum in *animali*. Similiter de Distinctione *rationis* in *puncto*, ut est principium et finis; quæ Distinctio sumitur per respectum ad lineas *realiter* diversas.

Sed Attributa Divina habent in creaturis aliqua *re distincta* sibi correspondentia, ut Bonitas bonitatem, Sapientia sapientiam, et alia quæ vere dicuntur Attributa, per quæ excluduntur quædam Proprietates Divinæ, ut Sempiternitas et Æternitas, quæ proprie non sunt Attributa. Ergo, etc...

Adhærentes huic rationi tenent quod sic distinguuntur Attributa per *respectum* in intellectum *nostrum*, in tantum quod, illis correspondentibus in creaturis circumscriptis, non nisi unicus conceptus et simplex posset formari de Essentia Divina, quæ *unico nomine* exprimeretur. Nam alia nomina, si imponerentur, aut essent nomina *synonyma*, quia idem re et ratione esset eis correspondens, aut *vana*, quia nihil eis corresponderet.

Modus eorum ponendi est talis. Omnibus rationibus Attributorum, quæ scilicet dicunt perfectionem in Deo et in creaturis, correspondet in Deo unitas Essentiæ, non secundum *esse* quod *absolute* habet, ut dictum est, sed secundum *respectum* quem habet ad creaturam, non in Genere causæ *efficientis*, (sic enim nullum sumitur Attributum, ut Sapientia, quia sapientiam facit) ; nec etiam ad removendum aliquid a Deo ; (quos duos modos videtur dicere Avicenna et Rabbi Moyses); sed in quantum Essentia Divina *comparatur* ad creaturas secundum rationem causæ *formalis*, integritatem omnis perfectionis in se continens, quæ [perfectio]

disperse et *imperfecte* est in creaturis. Et, per hoc, est Essentia illa [Divina] ab omnibus diversimode imitabilis.

Ultra ista opinio dicit quod pluralitas Perfectionum Attributalium, ut est in Essentia Divina, est *quasi* in *potentia* : ut autem est in conceptu intellectus, est *quasi* in *actu*. Exemplum [ponunt] de Universali in *re* [9] et in *intellectu*.

6. Affertur alius modus eamdem opinionem explicandi ab aliis Doctoribus usurpatus.

ALII [10] declarant istam positionem sic. Intellectus Divinus, apprehendens suam Essentiam, secundum *rem* unam et simplicem, *virtualiter* tamen omnium perfectiones, quantumcumque limitatas et determinatas, absque limitatione et defectu *continentem*, propter quod est *imitabilis* a quibuscumque rebus quascumque perfectiones limitatas importantibus, intelligendo illam Essentiam [Divinam] ut *unam* secundum *rem*, intelligit tamen illam aliquo modo *multipli-*

(9) Sed diversimode habent *esse* ista plura in diversis intellectibus. In Divino quidem [intellectu] et *beato* creato, ex plenitudine perfectionis illius Essentiæ simplicis, ipsa [Essentia] concipitur secundum diversas rationes. Et ex hoc provenit multitudo conceptuum secundum actum in intelligentia. Sed ab intellectu lumine *naturali* intelligente concipiuntur *a posteriori*, in quantum ex perfectionibus realiter diversis in creaturis format conceptiones et perfectiones correspondentes in Deo proportionales. Nullus tamen intellectus sine respectu ad illa proportionalia eas actu intelligit, sive ab illis proportionalibus intelligat eas, ut tertius intellectus, sive non : sed ex Essentia, ut primus intellectus et secundus. Limitatæ autem perfectiones in quantum actu in intelligentia sunt, dicuntur *rationes*. Et dicitur hîc *ratio* conceptio perfectionis determinatæ ex respectu ad determinatam sibi in creatura correspondentem. (Ibid. n. 2.)

(10) Ox. 1. d. 8. q. 4. nn. 3-5. — Goffr. 7. q. 1.

cem secundum *rationem*. Vel intelligit in *una* re, [scilicet Essentia Divina], *multa* secundum *rationem*, in quantum apprehendit eam sub alia ratione *imitabilem* a leone, et sub *alia* ratione ab asino. Et hoc, in quantum asinus et leo, secundum diversas perfectiones diversorum graduum, ipsam Perfectionem Divinam sunt participantes et imitantes, vel apti imitari. Ita Intellectus Divinus suam Essentiam secundum *rem* simplicem, *virtute* tamen *omnium* entium perfectiones simplices et absolutas absque limitatione et defectu *continentem*, apprehendens ut, propter eminentiam suæ perfectionis, eisdem Perfectionibus eminentius est perfecta, intelligit illam Essentiam [suam] ut *unum* secundum *rem*, et *multiplici* Perfectione secundum *rationem* differente perfectam. Et, si [Intellectus Divinus] non apprehenderet quod creatura diversis perfectionibus realiter differentibus perficeretur in quantum est *bona* et *sapiens*, sive quod istæ diversæ Perfectiones importantur in creatura, [Intellectus Divinus] non apprehenderet se sub alia ratione perfectum *Sapientiâ*, et sub alia ratione perfectum *Bonitate*: nec apprehenderet *differentiam rationis* inter suam *Sapientiam* et suam *Bonitatem* nisi apprehenderet *differentiam* secundum *rem Sapientiæ* et *Bonitatis* in creatura. Alioquin ab uno eodem modo se habente, secundum *rem* et secundum *conceptum*, sumeretur *unitas* et *pluralitas*. Cum igitur Essentia Divina, ut in se consideratur, non sit nisi aliquid *indistinctum* omnino simplex *re* et *ratione*, non potest dici quod, absque comparatione ejus ad aliqua in quibus invenitur diversitas *rei*, vel *rationis*, talis Distinctio esse [11] possit.

(11) Cum apprehenditur [enim] illud quod est omnino sim-

Ratio ista confirmatur. Quæcumque enim differunt, aut habent Differentiam secundum se, vel ex seipsis, formaliter per illud quod sunt secundum seipsa absque comparatione ad aliqua realiter differentia. Et ista differunt secundum *rem*. Aut habent pluralitatem, sive differentiam ex comparatione ad aliqua realiter differentia. Et ista differunt *ratione*. Et hoc patet in creaturis. Nam, supposita unitate formæ specificæ secundum *rem*, in

---

plex et unicum, sub ratione quæ sibi competit secundum se, et absque habitudine ad aliquid in quo sit aliqua Distinctio : sicut apprehensum non est nisi unum *secundum rem*, ita non potest apprehendi nisi *secundum* unam simplicem *rationem*. Nec etiam illa, scilicet *intelligibile* et *intelligens*, potest circa Essentiam suam apprehendere, ut differentia quædam, ex comparatione eorum ad invicem, vel ut mutuo se respicientia, nisi jam in sua differentia existere supponantur, sive quamdam differentiam importantia. Quæ enim apprehenduntur ut quædam differentia mutuo se respicientia, et quæ etiam operatione intellectus, ut differentia, ad invicem comparantur, jam in sua *differentia* existere supponuntur. Quæ autem, ex operatione *rationis*, vel *intellectus*, habent quod sint quædam entia secundum *rationem*, et ad invicem *ratione* differentia, non possunt dici constitui in tali suo *esse*, et habere differentiam hanc secundum *rationem* ex comparatione eorum inter se per operationem rationis, vel intellectus. Imo ista secunda operatio primam necessario præsupponit, ita quod primo, per operationem unam rationis, in tali esse distincto constituuntur, et secundo, per aliam operationem intellectus, sic distincta ad invicem comparantur. Sicut enim, cum res vere absolutæ comparantur ad invicem, supponuntur habere esse distinctum secundum rem, sic etiam, cum res *rationis* ad invicem comparantur, præsupponuntur habere distinctum *esse* secundum *rationem*. Igitur, si Intellectus Divinus apprehendit *Essentiam* suam ut differentem secundum *rationem* ab *Attributis*, et etiam apprehendat ipsa Attributa ut differentia secundum *rationem* : et, sub hac differentia, ista [Attributa] ad invicem comparat, in ipsa [Essentia Divina] secundum se actualiter sunt illa [Attributa] ut sic differentia. Et [Attributa] sub sua *actuali distinctione* quam sic habent, secundum se movent Intellectum Divinum, ut ipsa [Attributa] sic distincta [Intellectus Divinus] concipiat et ad invicem comparet. Hoc autem non videtur conveniens. (**Ibid. n. 4.**)

illa distinguit intellectus rationem Generis et Differentiæ, quæ dicuntur non *diversæ res*, sed *diversæ rationes*. Sed hæc diversitas non posset accipi in illa *re* una et simplici nisi per intellectum comparetur ad aliqua *realiter* differentia, et secundum quemdam ordinem illi unicæ rei convenientia. Unum et idem etiam non haberet diversas rationes *veri* et *boni*, nisi *intelligere* et *velle* illud unum et idem subjecto essent alicubi actus realiter diversi et ad invicem ordinati.

Hoc etiam patet in Deo; quia, circumscripta comparatione omnimoda ad diversas essentias creturarum realem diversitatem importantium, Essentia Divina non apprehenderetur ab Intellectu Divino sub ratione diversarum idearum, vel formarum *sola ratione* differentium, sed sub una ratione simplici omnino [12] indistincta.

(12) Et hæc est intentio Commentatoris (12. Metaphys. comment. 39.), Loquens de materia hac, dicit quod: *vita, sapientia, etc., dicuntur proprie de Deo, quia Deus dicitur proprie et vere vivens et sapiens*, etc. Talia autem et consimilia, quæ significantur per modum dispositionis et dispositi, in rebus immaterialibus reducuntur ad *unum* in *esse*, et ad *duo* in *consideratione*. Intellectus enim natus est dividere adunata in *esse*: sed in rebus compositis, cum disponit compositum per formam, aut cum disponit habentem formam, per formam intelligit utraque *adunata* aliquo modo, et *differentia* aliquo modo. Cum autem fuerit considerata dispositio et dispositum in rebus immaterialibus, tunc reducuntur ad unam intentionem omnibus modis. Et nullus modus erit quo Prædicatum distinguatur a Subjecto extra intellectum, scilicet in *esse* rei. Sed nullam Differentiam intelligit intellectus inter ea in essendo, nisi secundum acceptionem, scilicet quia idem accepit dispositum et dispositionem ut duo, quorum proportio est ad invicem, sicut proportio Prædicati ad Subjectum. Intellectus enim potest intelligere idem his duobus modis secundum similitudinem ad propositionem categoricam in rebus compositis, sicut intelligit multa per similitudinem. (Ibid. n. 5.)

7. Refellitur opinionis primæ fundamentalis ratio.

CONTRA [13] rationem ejus : « Quandocumque [14] in *uno Extremo* est differentia *rationis* cui correspondet in *alio Extremo* differentia *realis*, Distinctio, vel differentia *rationis*, sumitur per *comparationem* ad distincta *realiter*. » Major [15] [ista] est falsa. — *a*) Tum, quia ita distinguitur Essentia Divina ratione ab Attributo sicut unum Attributum ab alio, numquid sequitur : ergo Essentia [Divina], ut essentia, non est ibi nisi ex respectu ad extra ? — *b*) Tum, quia *bonum* et *verum* in creatura distinguuntur Distinctione *rationis*, a quibus igitur, *re* distinctis, sumitur hæc Distinctio ? A nullis : sed a *vero* et *bono* in Deo, quæ *ratione* differunt. — *c*) Tum, tertio, quia ubi est mera Distinctio *rationis*, non requiritur *respectus* ad aliquid extra, sicut est in Definitione et Definito, et talis est Distinctio in Attributis, qualia sunt objecta Intelligentiæ Divinæ differentia *ratione*, licet sint unius actus intelligendi in Deo. Quando enim requiritur *respectus* ad *extra*, tunc Distinctio partim est ab intellectu, partim aliunde ; et hoc, vel a diversis circumstantibus extra diversimode, ut patet in exemplis adductis de *columna* et *puncto* ; vel ab eodem diversimode circumstante, ut in secunda instantia patet contra Majorem.

(13) Ox. 1. d. 8. q. 4. n. 8.

(14) Ox. 1. d. 8. q. 4. n. 1.

(15) Ox. 1. d. 8. q. 4. n. 8.

8. Contra primam opinionem ponuntur argumenta.

Contra[16] [igitur] istam positionem — *a*) primo arguitur, sic. Quidquid est perfectionis simpliciter in creaturis, principalius est in Deo ex se, et non ex respectu aliquo ad extra. Perfectum [enim] semper est independens ab imperfecto, sicut imperfectum [semper est] dependens a Perfecto. Attributalis autem Perfectio in Deo est *perfecte*, in creatura *imperfecte*. Similiter non esset [Deus] Infinitæ perfectionis simpliciter, nisi esset continens omnem perfectionem simpliciter sine respectu *ad extra*. [Sed] Attributum est *simpliciter perfectionis* in creatura, ita quod simpliciter est melius ipsum quam non ipsum. Minor declaratur sic : quia enim quodlibet creatum in *esse* Quidditativo est limitatum et quælibet Perfectio ejus sibi essentialis [est limitata], ideo a nulla tali sumitur Attributum. Pari enim ratione, a qualibet essentia creata [limitata] assumeretur Attributum. Sed ab illo quod est *perfectio accidentalis* creaturæ, sive in *bene esse* ejus, sumitur Attributum, quod dicit *Perfectionem simpliciter* in subjecta substantia : quia, licet, ut *natura* quædam, habeat gradum *limitatum*, tamen ut *perficiens* aliud in *bene esse* ejus, nullam limitationem importat, et sic est Attributum. Sic etiam in Deo non notat Perfectionem *primam* : sed quasi *accidentalem* in *bene esse*. Unde Augustinus[17] : Si *dicimus sapiens, speciosus, potens, spiritus ; horum quod novissimum posui, videtur significare substantiam, cætera vero hujus substantiæ qualitates.*

---

(16) Ox. 1. d. 8. q. 4. nn. 6-8.

(17) 15. de Trinit. c. 5

— *b*) Item secundo, sic. Illa non distinguuntur per *respectum* ad *extra* quorum quodlibet continet Essentiam Divinam secundum *omnem* rationem Perfectionis *idealis*. Sed quodlibet Attributum continet Essentiam Divinam secundum *omnem* rationem perfectionis *idealis*. Ergo. Continens [enim] omnem ideam æqualiter videtur respicere omne ideatum, et ita, per respectum ad nullum, potest distingui ab alio, quia similiter respicit quodlibet. Unde Sapientiæ Attributum non magis respicit sapientiam ideatam quam colorem ideatum, quia utrumque æque est limitatum ; nec ab uno magis sumitur Attributum quam ab alio. [Sed] ratio idealis [in Deo] correspondet perfectioni creaturæ in quantum ea [creatura] perficitur in *esse* quidditativo [seu essentiali], et, per consequens, sub ratione illa qua essentia illa [creaturæ] est limitata. Unde et secundum diversos gradus limitationis creaturarum distinguuntur ideæ [Divinæ] ; non autem in quantum ista Essentia [Divina] est perfecta simpliciter ; quia sic correspondet [creaturis] omnibus unum Attributum in Deo, ut Bonitas, aut Perfectio simpliciter. Ex hoc apparet probatio Minoris. Quia enim quodlibet Attributum est *perfectio simpliciter*, sequitur quod quodlibet [Attributum] est imitabile ab omni gradu *limitato*.

— *c*) Item [tertio], sic. Deus *intelligit* Essentiam suam in quantum *vera*, non in quantum *bona* ; et *vult* eam in quantum *bona*, non in quantum *vera*. Ab æterno etiam intellexit *se intelligere* Essentiam et *velle* eam similiter, sine respectu *ad extra*, quia iste actus consequitur immaterialitatem naturalem. Ergo sine tali respectu includit Essentia sua rationem *Veri* et *Boni*, et similiter rationem *intelligentis* et *intellecti*, *volentis* et *voliti* formaliter distinctas. Ergo, etc...

— *d*) Item [quarto], sic. BEATITUDO DIVINA CONSISTIT IN EJUS ACTIBUS PERFECTIS INTELLECTUS ET VOLUNTATIS. Sed omnia Attributa Divina sese mutuo respiciunt in perficiendo actus illos, ut [patuit]. Beatitudo autem Dei a nullo respectu dependet *ad extra*. Ergo, etc...

9. Refertur secunda opinio : quod non habetur in Divinis nisi Distinctio rationis, et nonnisi quasi in potentia.

ALIA [18] est positio quæ dicit, quod Essentia Divina absolute considerata, in quantum *natura* aliqua, vel *essentia*, nullam habet Distinctionem *rationis* nisi quasi in *potentia*. *Multiplicitas* [19] *rationum in Deo, non est nisi in intellectu tantum, non in re*. Considerata autem non in se, sed in quantum *veritas*, prout scilicet habet *esse* in intelligentia, potest dupliciter accipi. — *a*) Aut in quantum movet intellectum quasi simplici intelligentia, et sic adhuc concipitur per rationem suæ simplicitatis, nec habet aliquam *pluralitatem* nisi quasi *in potentia*. — *b*) Aut in quantum intellectus post istam apprehensionem *negotiatur* circa ipsam *pluralitatem* Attributorum, quasi reducendo ipsam de *potentia* ad *actum*.

Istæ rationes Attributorum, quas Intellectus de simplici Essentia secundum diversos conceptus format, non sunt nisi *respectus* fundati in Essentia : quia conceptum plurium absolutorum intra eam impedit Simplicitas. Et sunt conceptus *plures*, ne conceptus sint *synonymi*, et in Essentia, ne sint *vani*. Sed non sunt respectus *ad extra*, ut probatum est, sed *ad intra*.

(18) Oxon. 1. d. 8. q. 4. n. 9.

(19) Commentator, 12. Metaphys.

Sic ergo omnia Attributa Divina pertinent ad Intellectum, vel Voluntatem. Quæ [pertinent] ad Intellectum, mutuo ad intra se respiciunt. Similiter quæ [pertinent] ad Voluntatem, mutuo se respiciunt, in quantum hæc et illa cadunt sub apprehensione Intellectus [Divini], qui Intellectus [Divinus] primo, simplici intelligentia, concipit Essentiam, ut Essentia est. Deinde, *negotiando* circa eam, concipit videlicet eam ut intellecta est, et ut intelligens, et [ut] ratio intelligendi, ita quod Essentia, in quantum *essentia*, respicit alia ut in qua sunt fundata ; ut vero est *concepta* et *movens intellectum* ad intelligendum dicitur veritas, cujus propria ratio est ut respiciat Essentiam, ut essentia est, sicut illud *cujus* est declarativa ; et [respiciat] *intellectum* ut *cui* habet declarare ; et [respiciat] *actum intelligendi* ut *quo* habet declarare; et [respiciat] *sapientiam* ut habitum *quo* intellectus habilis est ut sibi declaratio fiat. Ipsa vero Essentia (ut per actum intelligendi est conceptiva suî ipsius) est Intellectus, et respicit *verum*, ut per quod manifestatur Essentia quæ concipitur. Similiter de *actu*, etc.

Et sic etiam de pertinentibus ad Voluntatem.

A summa ergo unitate Essentiæ ordinatæ, secundum modum concipiendi, primo concipiuntur diversæ rationes Attributorum. Et inter illa adhuc est ordo, secundum quem mediatius, vel immediatius ordinantur ad *emanationes*. Deinde concipiuntur *emanationes*, et ibi est status *ad intra*. Deinde sequuntur omnes respectus *ad extra*, qui sunt *per accidens*, sicut autem distinctio Relationum realium ad sua correspondentia, et totum ad intra, secundum illud argumentum, quod fuit pro hac parte.

10. Refellitur opinio secunda.

Contra [20] istam opinionem arguitur per rationes illas quas adduxi contra primam opinionem... Quia [21] [tamen] diversimode potest intelligi dicta opinio, præter argumenta jam facta appono alias rationes speciales.

Et primo ostendo quod formaliter Veritas et Bonitas sunt in *re* et quælibet Perfectio simpliciter *ante* omne *opus intellectus*; quia quælibet Perfectio simpliciter est formaliter in Ente Perfecto ex *natura rei*, Veritas formaliter est Perfectio simpliciter, et Bonitas similiter. Ergo, etc.

Patet [quod] « quælibet Perfectio simpliciter est formaliter in Ente Perfecto ex *natura rei*. » — *a*) Tum quia aliter non esset Deus simpliciter perfectum, quia non esset quo majus excogitari non posset. Cogitaretur enim majus si esset sic, et non sic perfectum. — *b*) Tum quia aliter Perfectio simpliciter in nullo esset perfecte. Non enim est aliqua perfectio in creatura perfecte, quia ibi est *finite*, nec in Deo est perfecte si non sit in ipso ut *existens*, sed tantum ut quid *cognitum*, quia esse *cognitum* est esse *diminutum*, ut distinguitur contra *existens*. — *c*) Tum tertio quia tunc Perfectio simpliciter in aliquo esset formaliter per *participationem*, et non [esset] formaliter in eo a quo participaret eam. Imo Perfectio talis in participante non esset per participationem illius Perfectionis in causa, quia nihil est a quo fit participatio *existentis*, nisi *existens*. Quæ omnia videntur absurda. — Apparet [etiam] quod « Veritas formaliter est Perfectio simpliciter

(20) Ox. 1. d. 8. q. 1. n. 10.

(21) Ox. 1. d. 8 q. 4. nn. 13. 14. 15. 16.

et Bonitas similiter », quia aliter Anselmus non poneret tale esse in Deo quod non est melius ipsum quam non ipsum, ac per hoc Perfectio simpliciter. Patet etiam eadem Minor, quia quodlibet tale potest esse formaliter Infinitum. Infinitas [autem] repugnat cuicumque quod non est Perfectio simpliciter. Ergo, etc...

Ulterius probo quod tales Perfectiones ex *natura rei ante* opus intellectus non habent [inter se] *Identitatem formalem*, quia Intellectus *actu* suo non potest *causare* nisi *Relationem rationis*, ex hoc scilicet quod est virtus *collativa* potens conferre hoc, ut cognitum, ad illud. Quæro igitur utrum Veritas dicat — *a*) præcise illam *Perfectionem* quæ est *in re* formaliter, — *b*) aut præcise illam *Relationem* factam ab *intellectu*, — *c*) aut *utrumque ?* — *b*) Si præcise Relationem *rationis* : ergo non est Perfectio *simpliciter*, quia nulla Relatio *rationis* potest esse Infinita. Si enim Relatio *realis*, ut Paternitas, non est formaliter Infinita, quanto magis illa Relatio *rationis ?* — *c*) Si ambo, cum illa non sint *unum* nisi per *accidens*, quia Relatio *rationis* cum *ente reali* nunquam facit *unum* per se, (quod patet, quia multo minus facit unum cum ente *reali* ens *rationis* quam *passio* cum *subjecto* ; passio enim consequitur subjectum ex ratione subjecti, nullum autem ens *rationis* consequitur ens *reale* ex ratione suî), separa igitur ista duo quæ concurrunt in isto *ente* per *accidens* ; et sequitur tunc quod Veritas semper dicat præcise illam Perfectionem in *re*. Et Bonitas similiter. Et tunc ultra, cum nulla sit Distinctio in *re*, sive secundum opinionem, sive secundum expositionem opinantium (quia dicerent eamdem Perfectionem, ut Perfectio in *re* est, ut probatum est, et sine omni Distinctione *rei* et *rationis*) sequitur

quod Bonitas et Veritas sint formaliter *synonyma*. Quod ipsi negant.

Item arguitur contra illam expositionem; quia, si de aliquo objecto tantum natus est haberi *unus conceptus* realis, nihil facit *aliquem* conceptum realem illius objecti nisi faciat illum *unum*. De Essentia autem Divina, secundum eos, tantum natus est haberi *unus* conceptus *realis*, quia illa tantum nata est facere *unum* conceptum *realem*. Nata est autem facere omnem realem qui de ipsa *haberi* potest. Alioquin esset *imperfectius* intelligibile quam sit aliquod intelligibile creatum, quod quidem est causativum omnis conceptus realis possibilis haberi de eo. Igitur nihil faciet in intellectu *aliquem* conceptum de Deo nisi faciat illum *unicum*. Et ita, cum creatura non possit causare in intellectu illum [*unicum*] conceptum, quia ille conceptus est Essentiæ [Divinæ], ut est *hæc* in se sub propria ratione, sequitur quod per *nullam* actionem creaturæ possit haberi *aliquis* conceptus naturalis de Deo in ista vita.

Præterea, contra conclusionem in se, quia sic ista, qualitercumque distinguantur *ratione*, non distinguuntur ex *natura rei* sine actu *Intellectus*, vel *Voluntatis*. Ex hoc arguo. Distinctio *præcedens* rationem Primi Distinctivi, non est per tale Distinctivum. Sed distinctio Naturæ et Intellectus, vel Volitionis et Intellectionis, præcedit *intellectionem* et *volitionem*, quæ est Primum Distinctivum eorum quæ distinguuntur secundum rationem. Ergo illa distinctio Naturæ et Intellectionis, vel Volitionis et Intellectionis, non erit per intellectum. Assumptum patet. Si enim nulla Distinctio eorum *præcederet*, non magis ista distinguerentur ista Intellectione quam Naturâ, vel Volitione. Quidquid au-

tem distinguitur *Intellectione,* ut est omnino indistincta Natura, etiam distinguitur *Naturâ.* Et si dicitur (quasi contemnendo istud argumentum, forte ad cautelam, propter defectum responsionis) quod, si, per impossibile, esset sola Intellectio per se, ipsa distingueret, non autem Natura, vel Voluntas : hæc responsio non sufficit. Quantumcumque [enim] aliqua per impossibile separentur, si, eis separatis, aliquid competat uni et non alteri, hoc non potest esse nisi per aliquam Distinctionem formalem rationis *istius* a ratione *illius.* Si igitur, istis separatis, competeret Distinctio Intellectioni et non Naturæ, aliqua est Distinctio hujus et illius etiam quando non sunt separata. Separa enim, per impossibile, album ab albo, non poteris habere quod album sit causa alicujus quin album sit causa ejusdem, quia nulla est Distinctio inter album et album. Unde nunquam esset hîc fallacia accidentis : « Ista Intellectione distinguuntur ; ista Intellectio est Natura ; ergo Naturâ distinguuntur », nisi ratio Intellectionis *extranearetur* rationi Naturæ, in quantum comparantur ad tertium. Ergo illa *extraneatio* prævenit aliquam Distinctionem *rationis* ab illa, in quantum comparantur ad tertium, et ista prævenit Distinctionem rationum inter se.

11. Quod inter Perfectiones Essentiales non est tantum Differentia rationis, sed quod est inter Sapientiam et Bonitatem Non Identitas formalis in re ex natura rei.

AD [22] QUÆSTIONEM respondeo. Et dico quod inter Perfectiones Essentiales non est *tantum* Differentia *rationis*, hoc est, *diverso-*

(22) Oxon. 1. d. 8. q. 4. nn. 17 et 18.

rum modorum concipiendi *idem Objectum* formale. Talis enim Distinctio est inter *Sapientem* et *Sapientiam*. Et utique major [est] inter *Sapientiam* et *Veritatem*...

Et est **ista** : quod Sapientia est *in re* ex natura *rei*, et Bonitas est *in re* ex natura *rei*. Sapientia autem *in re* formaliter non est Bonitas *in re*. Quod probatur. Quia, si *Infinita* Sapientia esset formaliter *Infinita* Bonitas, et Sapientia *in communi* esset formaliter Bonitas *in communi*. Infinitas enim non *destruit* formaliter *rationem* illius cui additur ; quia, in quocumque gradu intelligatur esse aliqua Perfectio (qui tamen gradus est gradus illius Perfectionis), non tollitur ratio *formalis* istius Perfectionis propter istum *gradum*. Et ita, si non includit formaliter ut *in communi*, nec ut *Infinitum* [includit] Infinitum.

Quod autem non includat formaliter ut *in communi*, hoc declaro. Quia *includere formaliter* est includere aliquid in *ratione sua essentiali*, ita quod, si Definitio includentis assignaretur, inclusum esset *Definitio*, vel *pars* Definitionis. Sicut autem Definitio Bonitatis *in communi* non habet Sapientiam in se, ita nec Infinita [Bonitas habet Sapientiam] Infinitam. Est igitur aliqua *Non Identitas formalis* Sapientiæ et Bonitatis, in quantum earum essent *distinctæ Definitiones*, si essent definibiles. Definitio autem non tantum indicat rationem *causatam ab intellectu*, sed Quidditatem rei. Ergo non est *Identitas formalis* ex parte rei. Et intelligo sic : quod intellectus componens istam [propositionem] : « Sapientia non est Bonitas formaliter », non *causat* actu suo collativo *veritatem* istius compositionis ; sed in *objecto* invenit Extrema ex quorum compositione fit actus verus.

12. Quod non est tantum Distinctio rationis in Divinis inter Perfectiones Attributales, videlicet inter Naturalitatem et Libertatem.

PRODUCTIO [23] Personarum [Divinarum] ad nihil *extra* necessario comparatur. [Sed] Distinctio Attributorum fundamentum est respectu distinctionis Emanationum Personalium, quia Filius procedit *naturaliter nascendo*, tanquam Verbum conceptum *in intellectu*: Spiritus Sanctus procedit *libere spirando*, tanquam amor conceptus *in voluntate*, et non ut Verbum. Quod non potest esse nisi esset aliqua Distinctio Intellectus et Voluntatis *ad intra*. Sed... impossibile [24] est quod *oppositi* modi *principiandi* possint competere *Principio simplici* et penitus *indistincto*. Sed principiare *naturaliter* et *libere* sunt *oppositi* modi principiandi. Igitur impossibile est *illud* Principium principiare istis modis *oppositis*. Sed Intellectus principiat *naturaliter*, Voluntas *libere*. Igitur Intellectus et Voluntas in Deo non sunt *idem totaliter*... Cum [25] omnia Attributa pertineant ad *Intellectum* et *Voluntatem*, quæ sunt Principia Emanationum, ad Personas distinctas realiter potest reduci Distinctio Attributorum, ita quod illa, quæ pertinent ad Intellectum, habent respectum ad *gignitionem* Verbi: quæ autem [pertinent] ad Voluntatem, habent respectum ad *spirationem* [Spiritus Sancti]; ut, sicut Intellectus creaturæ naturalis non distinguit hæc et illa nisi ex respectu ad aliqua in creaturis, ad quas reflectit omnem suum Intellectum, sic Intellectus Divinus et beatus ex respectu ad Personas, ad quas dirigit omnem suum Intellectum.

(23) Ox. 1. d. 8. q. 4. nn. 7 et 8.

(24) Miscel. q. 2. n. 3.

(25) Ox. 1. d. 8. q. 4. n. 8.

Secundum [26] eos, distinctio Perfectionum Attributalium est fundamentum respectu distinctionis Emanationum. Sed distinctio Emanationum est *realis*. Patet. Nulla autem distinctio *realis* præexigit necessario distinctionem quæ *tantum* est *rationis*, sicut nec aliquid, quod est *pure reale*, præexigit aliud quod est *mere ens rationis*. Ergo distinctio Attributorum non est tantum *rationis*, sed aliquo modo *ex natura rei*. — Assumptum probatur. Quia *ens reale*, quod distinguitur contra *ens rationis*, est illud quod ex se habet *esse*, circumscripto omni opere Intellectus, ut intellectus est. Quidquid autem dependet ab *ente rationis*, vel necessario *præexigit* illud, non potest habere suum *esse*, circumscripto omni opere Intellectus, ut intellectus est. Ergo nihil quod præexigit *ens rationis*, est vere *ens reale*. Confirmatur ista ratio ; quia quod est *posterius* naturaliter, non potest esse *perfectius* ens ente *priori* naturaliter. Sed ens *reale* est perfectius ens quam ens quod est tantum *rationis*. Et distinctio Emanationum est *realis* et *posterior*. Ergo non fundatur nisi in ente *reali* et *distincto*. Sed, per te, fundatur in distinctione Attributorum. Igitur distinctio Attributorum non est *tantum rationis*.

Hæc ratio, licet sufficiat contra opinantem, tamen oportet eam confirmare propter conclusionem in se. Dicitur ad eam : quod Attributa non sunt fundamenta Emanationem distinctarum. Imo Essentia sola cum Relationibus principiat diversas Emanationes. Tamen Intellectus postea potest considerare ipsam Essentiam ut cum Relationibus principiat hanc et illam. Et tunc potest considerare rationem Naturæ et Voluntatis, et tamen non præ-

(26) Oxon. 1. d. 8. q. 4. n. 10.

cedunt ex natura rei. — Contra. In illo *instanti originis* in quo generatur Filius, quæro an Principium productivum ejus *alio* modo se habet ad ipsum quam Principium productivum Spiritus Sancti se habet ad ipsum, aut *non alio* modo. Si *non alio* modo, ergo non magis est Filius, nec imago Patris ex vi productionis suæ, quam Spiritus Sanctus. Si sic, [videlicet si *alio modo* se habet], igitur in illis signis originis, *ante* omnem actum *intellectus*, habetur *aliqua Distinctio* et *Non Identitas formalis.*

13. Quod non est tantum Distinctio rationis inter Essentiam Divinam et Personam, sed quod Essentia et Suppositum habent Distinctionem præcedentem omnem actum intellectus.

SED [27] hîc restat ulterior difficultas. Non enim videtur intelligibile quod Essentia [Divina] non *plurificetur* et [quod] Supposita sint *plura* nisi aliqua Distinctio ponatur inter rationem Essentiæ et rationem Suppositi. Et ideo, ad salvandum istam compossibilitatem prædictam, dico, sine assertione et præjudicio sententiæ melioris, quod *ratio* qua formaliter Suppositum est *incommunicabile*, et *ratio* Essentiæ, ut essentia, habent *aliquam* distinctionem *præcedentem* omnem actum Intellectus creati et Increati. Et probo sic. — *a*) Primum Suppositum habet realiter entitatem *communicabilem* ; alioquin non posset eam communicare. Habet etiam realiter entitatem *incommunicabilem* : alioquin non esset positive et in entitate reali Suppositum. Et intelligo sic *realiter*, quod *nullo modo* per actum Intellectus considerantis; imo

(27) Ox. 1. d. 2. q. 7. nn. 41 et 42.

quod talis entitas esset ibi si *nullus* intellectus consideraret. Et sic *esse ibi si nullus intellectus consideraret*, dico *esse ante omnem actum intellectus*. Non est autem aliqua entitas, ante omnem actum intellectus ita quod non per actum Intellectus, *communicabilis*, et aliqua entitas sic *de se incommunicabilis* ita quod sibi contradicat communicari, nisi ante actum Intellectus. Hoc est : quod, non præcise per *intelligere* [creatum, vel increatum], sit aliqua Distinctio inter hanc entitatem et illam. Ergo.

Si dicas quod, ante omnem actum Intellectus Patris, non est aliqua Distinctio, sed [quod] est entitas omnino *unius* et *ejusdem* rationis, — contra : igitur entitatem istam *unius* rationis *totam* communicat Pater ; et ita *nullam* entitatem positivam in se habet Pater quam *non* communicat Filio. Ergo communicat ei *Paternitatem* sicut *Essentiam*.

— *b*) Et [secundo] arguo sic. Pater, intelligens se in illo primo signo originis, aut intelligit *Essentiam* et A, *Proprietatem* [Personalem], ut *diversa* Objecta formalia, aut præcise ut *idem* Objectum sub *alio* et *alio* modo concipiendi. — *Secundo* modo, non ; quia tunc non esset major Differentia inter *Deum* et *Relationem* quam concipiendo *Deum* et *Deitatem*. Et ita non conciperet A, Proprietatem, magis *incommunicabilem* quam Deitatem *incommunicabilem*. Nam *Homo* non est incommunicabilis si *Humanitas* est communicabilis, nec e converso. Ita in proposito. Similiter tunc non magis esset intellectus Patris in Essentia Divina beatus quam in A, quæ dicitur Proprietas Patris, nec magis in A quam in proprietate Filii. Et ita in duobus objectis, ut in Proprietatibus Patris et Filii, primo esset beatus. — Et, si detur *primus* modus : quod Paternus Intellectus habeat Essentiam et A tanquam *duo*

Objecta *formalia*, tunc arguo sic. Intellectus ille nihil intelligit nisi *intuitive* : quia omnis intellectio *abstractiva*, et non *intuitiva*, est aliquo modo *imperfecta*. Cognitio autem *intuitiva* est Objecti, ut Objectum est *præsens* in existentia *actuali*. Et hoc : in *se*, vel in *alio* eminenter continente totam entitatem ipsius. Ergo, quæ cognoscuntur *intuitive*, ut Objecta *formalia distincta*, vel unum eminenter continetur in alio, vel utrumque secundum propriam existentiam terminat actum ut est ejus. Nihil autem *intrinsecum* Personæ Divinæ proprie continetur in aliquo eminenter, quia tunc esset *ens* per *participationem* illius continentis. Igitur quæcumque Intrinseca sunt *diversa* Objecta *formalia* intuitibilia, secundum propriam existentiam actualem, terminant intuitionem ut Objecta. Et ita habent *aliquam distinctionem* ante actum intelligendi.

14. Arguitur generaliter quod Essentia, et Suppositum, et Attributa, et Essentiales Perfectiones non distinguuntur aliqualiter.

ARGUITUR : Secundo [28] probo quod non *distinguantur*, sic. Quæ sunt idem *realiter* et *formaliter*, sunt idem *totaliter* ex natura rei. Sed Intellectus et Voluntas in Deo sunt idem *realiter* et *formaliter*. Igitur sunt penitus *indistincta* ex natura rei. Major est nota.

[Respondeo]. Quando dicitur : « Quæ sunt idem *realiter* et *formaliter*, sunt idem *totaliter* », concedo.

Vel [29], ut propriissime dicatur, sicut possumus invenire multos gradus in *Unitate* :

(28) Miscel. q. 2. nn. 1 et 7.

(29) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 44.

1. Unum per Compositionem.

— *a*) In primo [gradu], minima Unitas est Unitas *aggregationis*.

— *b*) In secundo gradu est Unitas *ordinis*, quæ aliquid addit supra Unitatem *aggregationis*.

— *c*) In tertio est Unitas *per accidens*, ubi ultra *ordinem* est *informatio*, licet accidentalis, unius ab altero eorum quæ sunt sic unum.

— *d*) In quarto est Unitas *per se compositi* ex principiis essentialibus per se *actu* et per se *potentia*.

Omnis [30] [igitur] Unio vel — *cd*) est per *informationem*, vel — *a*) per *aggregationem*, vel — *b*) est Unio *ordinis*. Et, ne sit altercatio de Perfectionibus Essentialibus, vel de Proprietatibus Notionalibus, vel aliis quæ dicuntur unita in Deo, intelligo de *Unione* quæ est *realiter distinctorum*.

2. Unum per Simplicitatem.

— *e*) In quinto [31] [gradu] est unitas *simplicitatis*, quæ est *vere Identitas*. Quidquid enim est ibi, est *realiter idem* cuilibet, et non tantum est *unum illi* Unitate *unionis* sicut in aliis modis.

3. Unum per Identitatem formalem.

— *f*) Ita adhuc ultra omnes [gradus] est *Identitas formalis*. Voco autem *Identitatem formalem* ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem in ratione sua formali et, per consequens, per se primo modo... Expono [32] hoc vocabulum « *formaliter* ». Dico autem [aliquid] esse *formaliter tale*, sive esse in alio *formaliter*, quod — *a*) non est in eo *potentialiter*, ut album in nigro ; — *b*) nec *virtualiter*,

---

(30) Quodl. 19. n. 2.
(31) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 44.
(32) Par. 1. d. 45. q. 2. n. 5. — Conf. supra l. 7. n. 7.

ut effectus in sua causa est ; — *c*) nec hoc dico *formaliter* esse in aliquo quod est in eo *confuse* et cum quadam *commixtione*, quomodo ignis est in carne *non formaliter*. Sed dico [aliquid] esse formaliter in aliquo in quo manet secundum suam rationem *formalem* et *Quidditativam*. ET ESSE TALE FORMALITER EST INCLUDERE IPSUM SECUNDUM SUAM RATIONEM FORMALEM PRÆCISISSIME ACCEPTAM. Dico [etiam « aliquid] esse in alio ex *natura rei* » quod non est in eo per actum Intellectus *negotiantis*, nec per actum Voluntatis *comparantis*, et universaliter quod est in alio non per actum alicujus potentiæ *comparantis*... Duo vocabula [habemus exposita] : esse in [aliquo] ex *natura rei* et esse ibi *formaliter*.

15. Quod Intellectus et Voluntas, Essentia et Proprietates sunt in Divinis idem realiter; quod igitur sunt unum per Simplicitatem, minime vero per Compositionem.

DICUNT sic [33] : Quæ sunt idem *realiter* et *formaliter*, sunt idem *totaliter* ex natura rei. Sed Intellectus et Voluntas in Deo sunt idem *realiter* et *formaliter*. Igitur sunt penitus *indistincta* ex natura rei. Major est nota. Minor habet duas partes. Prima est : quod sunt idem *realiter*. Hanc ita probo : quia, si distinguerentur *realiter*, igitur essent *distinctæ realitates*. Istam consequentiam probo, quia, SICUT INDISTINCTIO AD UNUM, ITA DISTINCTIO AD MULTA. Sed INDISTINCTA RE SUNT UNA RES, ut sic. Igitur DISTINCTA REALITER SUNT MULTÆ REALITATES. Falsum est autem quod in Deo sint *multæ realitates absolutæ*, quia *componerentur* in eo. Igitur *omnia* Absoluta in Deo sunt *idem realiter*.

---

(33) Miscel. q. 2. nn. 3 et 6.

[Respondeo]. Quando dicitur : « Intellectus est idem Voluntati *realiter* et *formaliter* », dico quod sunt idem *realiter*... Domine [34] Deus noster, de tua Natura unica, vere Prima, vellem Perfectiones, quas inesse non dubito, aliqualiter ostendere si faveres. Credo Te *simplicem*... Est igitur... hæc prima conclusio tenenda : « Prima Natura est in se *simplex*. » *In se* dixi ; quod tantum de Simplicitate simplici essentiali intelligo hîc, quæ excludit omnem *compositionem* in Essentia absolute. [Ita Augustinus] : *Deus* [35] *vere et summe simplex est.*

Hæc [36] probatur sic.

— *a*) Primo [37], probo Simplicitatem Divinam per media quædam *particularia*.

— *b*) Secundo, ex mediis *communibus*, scilicet ex Infinitate et Necessitate essendi.

1. Demonstratio Simplicitatis Divinæ per media particularia.

Primo modo procedendo, ostendo — *a*) primo Simplicitatem oppositam *compositioni* ex partibus *essentialibus* ; — *b*) secundo oppositam *compositioni* ex partibus *quantitativis* ; — *c*) tertio oppositam *compositioni* ex *subjecto* et *accidente*.

— *a*) Primum sic. Causalitas *materiæ* et *formæ* non est simpliciter *prima*. Necessario enim præsupponit causalitatem efficientis priorem. Ergo, si Primum esset *compositum* ex *materia* et *forma*, præsupponeret causalitatem Causæ Efficientis. Non autem hujus, quia IDEM NON EFFICIT SE, conjun-

(34) De Primo Princip. cap. 4. n. 1.

(35) Ox. 1. d. 8. q. 1. n. 1. — 6. de Trinit. c. 6

(36) De Primo Princip. cap. 4. n. 1.

(37) Ox. 1. d. 8. q. 1. nn. 2. 3. 4.

gendo materiam suam cum forma. Ergo alicujus Efficientis prioris. Ergo Deus non esset Primum Efficiens, cujus oppositum probatum [38] est.

— *b*) Secundum, videlicet carentiam compositionis *quantitativæ*, videtur Philosophus probare [39] quia Primum est Potentiæ Infinitæ ; Potentia autem Infinita non est in Magnitudine... [40] [extensa].

---

(38) Conf. Præparat. Philosoph. l. 7. nn. 6. 7. 8. 9.
— Probatio primæ propositionis : Causalitas *materiæ* et *formæ* includit *imperfectionem*, quia rationem *partis*. Causalitas *efficientis* et *finis* nullam imperfectionem includit, sed *perfectionem*. Omne autem *imperfectum* reducitur ad *perfectum* sicut ad *prius se* essentialiter. Ergo causalitas *materiæ* et *formæ* non est *simpliciter prima*. — Idem probo sic. *Materia* de se est in *potentia* ad *formam*, et hoc passiva et contradictionis quantum est de se. Ergo non est *ex se* sub forma, sed *fit* sub forma per aliquam *aliam* causam *reducentem* ipsam *materiam* ad actum *formæ*. Ista autem *causa* reducens non potest tantum dici forma, in quantum forma, quia sic non reducit materiam, nisi *actuando* formaliter ipsam materiam. Ergo oportet ponere Aliquid reducens *effective* ipsam materiam ad istam actualitatem. Ergo, si Primum esset *compositum* ex materia et forma, esset Aliquod Efficiens per cujus efficientiam esset materia ejus sub forma, et ita ipsum non esset Primum Efficiens ut prius. —Tertio sic : omnis entitas *una causata* habet aliquam *unam causam* a qua est ejus *unitas*, quia non potest poni *unitas* in *causato* sine *unitate* in *causa*. Unitas igitur *compositi*, cum sit *causata*, requirit aliquam unam *causam* a qua sit illa entitas causata. Illa causa non est entitas *materiæ*, nec *formæ*, quia utraque est entitas *diminuta* respectu entitatis *compositi*. Igitur præter illas, scilicet [entitates], *materiæ* et *formæ*, oportet ponere aliquam aliam. Illa erit *Efficiens*. Et ita redit idem quod prius, quia omni composito ex materia et forma erit Aliquid *prius*. (Ibid.)

(39) 8. Physic. et 12. Metaph.

(40) Quia omni extensione aliquid extenditur ; vel, si extensio erit aliquid per se existens, aliquid esset *forma*, informans *extensionem*, extensa per *accidens* ; ergo, si potentia ista Infinita ponatur in magnitudine, quæro quid est illud quod est extensum ipsa magnitudine, vel ipsa extensione magnitudinis ? Non ipsa Potentia Infinita, sicut probatum est ; nec ipsa perficit ipsam sicut forma materiam, quia non est in materia, ex conclusione præostensa. Ergo oportet ponere materiam extensam ista magnitudine, quæ materia perficeretur Potentia Infinita, sicut materia nostra, vel corpus nostrum, extenditur

Et tunc ultra, cum non sit aliqua Magnitudo Infinita, patet quod non est aliqua talis Potentia Infita in Magnitudine [extensa]. — Sed quid hoc ad propositum, quod omnino talis potentia non sit in Magnitudine ? — Respondeo : conjungendo huic [propositioni] illam conclusionem, quam prius probavit Philosophus, quod scilicet « Tale Potens est sine materia », sequitur propositum.

— *c)* Tertia conclusio specialis probatur ex istis. Quia enim Deus non est *materialis*, nec *quantus*, ideo non est capax *accidentis* alicujus *materialis* convenientis rei materiali, sicut est Qualitas rei materialis. Ergo tantum est capax illorum, quæ conveniunt spiritualibus, puta Intellectionis et Volitionis, et habituum illis correspondentium. Sed talia non possunt esse *accidentia* illi Naturæ, sicut probatum est [41] quod Intelligere ejus et Velle sunt *substantia* ejus, et *habitus*, et *potentia*.

2. Demonstratio Simplicitatis Divinæ ex mediis communibus.

Secundo [42] probo generaliter propositum.

— *a)* Primo ex ratione *necesse esse*, quia, si primo sit compositum, sint componentia A et B. Quæro de A si sit formaliter ex se *necesse esse*, aut non, sed *possibile esse* ? Alterum enim horum oportet dare in quacumque re, sive natura, ex qua aliud componitur. Si est ex se *possibile esse* : ergo *necesse esse* ex se componitur ex *possibile esse*, et ita non erit

magnitudine *per se* extensa, et perficitur per animam intellectivam *non extensam*. Sed nulla materia est in habente talem potentiam ex præostensa conclusione a Philosopho. Ex illa igitur *immaterialitate* præostensa per Philosophum et modo ostensa in ista conclusione, habet ista ratio efficaciam. (Ibid. n. 4.)

(41) In libro 7. supra.

(42) Oxon. 1. d. 8. q. 1. n. 5.

necesse esse ex se. Si autem A est ex se *necesse esse* : igitur est ex se in ultima actualitate, et ita cum nullo facit *per se unum*. Similiter si A est ex se *necesse esse*, compositum erit *necesse esse* per A, et pari ratione erit *necesse èsse* per B, et ita erit bis *necesse esse*. Erit etiam compositum *necesse esse* per aliquid, quo sublato, nihil minus erit *necesse esse* ; quod est impossibile.

— *b*) Secundo ostendo generaliter propositum per rationem *Infinitatis*. Et, primo [probo] quod Deus non sit *componibilis* per hoc quod omne *componibile* potest esse *Pars* alicujus *Totius* compositi, quod est ex ipso et alio componibili. Omnis autem *Pars* potest *excedi*. Contra rationem autem Infiniti est posse *excedi*. Ergo Infinitum non est *componibile*. Sed Deus est Infinitus. Ergo non est *componibilis*. — Et confirmatur ratio. Et quasi idem est, quia omne *componibile* caret *perfectione* illius cum quo componitur, ita quod illud aliud *componibile* non habet in se *omnem* perfectionem, et *omnimodam Identitatem* cum illo, quia tunc non posset cum illo componi. Nullum autem Infinitum caret eo cum quo potest aliquo modo esse idem. Imo omne tale habet in se secundum *perfectam Identitatem*, quia aliàs posset intelligi perfectius, puta : si haberet illud in se, sicut compositum habet et istud Infinitum non habet. Contra rationem autem Infiniti est simpliciter quod ipsum possit intelligi *perfectius*, vel *aliquid* perfectius eo. Et ex hoc sequitur ulterius quod sit omnino *incompositus*, quia, si sit *compositus*, aut ex *finitis*, aut ex *Infinitis*. Si ex *Infinitis*, nullum tale est componibile, ex probatis. Si ex *finitis*, ipsum non erit Infinitum, quia finita non reddunt aliquid Infinitum in perfectione, sicut modo loquimur.

Viso [43] de Magnitudine [*virtutis* et *perfectionis Infinita*], videndum est quæ est Unitas quæ (ut prius dictum est) videtur requiri [in Deo]. Et est sciendum quod, si Unitas *magnitudinis* alicubi sit *realis* et *realiter*, hic *verissime* est *realis* : quia hæc Unitas est *numeralis*, sive singularis *magnitudinis* in duobus. In aliis non est Unitas *numeralis* (licet, secundum *aliquos*, forte sit *unitas* aliqua Universalis, sive rationis, de quo non curo modo) : tamen certum est quod nulla Unitas verius est *realis* quam Unitas *numeralis*. Et quod ista sit proprie in Deo alicujus communis omnibus Personis, dicit [44] Damascenus. *In omnibus*, inquit, *creatis hypostasibus quod diversum est re consideratur ; communicatio autem et copulatio, et unum, ratione sive cognitione consideratur : in sancta vero et incomprehensibili Trinitate e converso est. Illic enim commune quidem et unum re consideratur. Unumquodque enim horum se habet ad alterum nihilominus quam ad seipsum : cognitione vero est quid divisum.*

16. Quod Unitatis Dei ratione per Identitatem realem Deus verissime est quidquid habet.

Quia [45] Magister præcipue et finaliter Simplicitatem Dei determinat per hoc quod « Deus est quidquid habet », sicut dicit [46] Augustinus, ideo quæro utrum vera Simplicitas Dei consistat in hoc quod ipse *est* quidquid *habet*.

Respondeo quod sic. [Ita] Augustinus in littera supra citatus, respondendo quod illa propositio est verissima : Deus enim est quidquid habet intrin-

(43) Quodl. 6. n. 12. (44) De Orthod. Fid. c. 8.

(45) Par. 1. d. 8. q. 4. n. 1. (46) 11. De Civit. c. 10.

sece in Natura sua : *Ideo simplex dicitur quoniam* QUOD HABET HOC EST, *excepto quod relative quædam Persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater habet Filium, nec tamen ipse est Filius ; et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater. In quo ergo ad se ipsum dicitur, non ad alterum, hoc est quod habet ; sicut ad se ipsum dicitur vivens, habendo utique vitam, et eadem vita ipse est.*

Deus [ergo] *est* quidquid *habet* intrinsece in Natura sua. Hæc propositio continet duos modos *habendi* : — *a*) unum quo aliquid dicitur habere aliud *formaliter*, et — *b*) alium quo Relationem habet suum *correlativum*. Non autem dicit Augustinus : « Deus *est* quidquid ad se *habet* præter hoc quod habet ad aliud », quia non est propositio exceptiva, sicut nec hæc : « Omnis homo præter asinum currit » ; quia quod excipitur non est pars præjacentis. Nec e converso dixit quod « Deus *est* quidquid ad aliud dicitur præter hoc quod ad se *habet* », propter idem. Ideo conclusionem ad utramque posuit. Hoc autem sic declaratur. Creatura Dei dicitur *habere* aliquid intrinsece : — *a*) vel sicut *Totum* habet *Partem* suî, — *b*) vel sicut *Materia* habet *Formam*. In Deo non est *Pars* et *Totum*, sicut nec *Materia* et *Forma*. Igitur quod habetur intrinsece a Deo non est *Forma* sua, nec *Materia*, nec *Pars*, ut patet ex una quæstione præcedenti. Et tamen intrinsece habetur. Igitur est Ipsemet. IGITUR DEUS EST QUIDQUID HABET INTRINSECE.

17. Utrum ex hoc quod, per Identitatem realem, Deus est quidquid habet, inde sequatur Identitas formalis omnium quæ sunt in Divinis.

SED hîc occurit una dubitatio. Videtur enim ex hoc quod omnis Prædicatio in Divinis sit vera, et quod ibi prædicabitur

quodlibet de *quolibet*, nisi obviat relativa oppositio : quia, si Deus *est* quidquid *habet* et, per conversionem, quidquid habetur a Deo, est Deus. Igitur quidquid habetur ab Ipso est quidquid habetur ab Eo. Et ita *quodlibet* in Deo prædicabitur de *alio*... Quod non est verum ; quia hæc non est vera : « Essentia generat. »

[Contra]. Probo quod [Perfectiones absolutæ] non distinguantur [47], sic. Quæ sunt idem *realiter* et *formaliter*, sunt idem *totaliter* ex natura rei. Sed Intellectus et Voluntas in Deo sunt idem *realiter* et *formaliter*. Igitur sunt *penitus indistincta* ex natura rei. Secundum partem Minoris, scilicet « quod sunt idem *formaliter* », probo sic : — *a*) ex intentione Augustini. Dicit enim [48] : *Eo sapiens quo Deus, et eo sapiens quo bonus ; sed non eo Deus quo Pater*. Ex hoc arguo sic. Illam *Identitatem* attribuit Sapientiæ ratione Bonitatis, quam negat adesse respectu Paternitatis ; sed *Non Identitas* Essentiæ respectu Paternitatis est *Non Identitas formalis*. Ergo Identitas quam habet Sapientia ratione Bonitatis, est Identitas formalis. Sunt igitur *idem formaliter* Intellectus et Voluntas. Item Augustinus [49] : *Bonitas atque Justitia, numquid inter se in natura Dei, sic in ejus operibus, distans, tanquam duæ diversæ sint qualitates Dei, una Bonitas, alia Justitia ? Non utique ; sed quæ Justitia ipsa Bonitas, et quæ Bonitas ipsa Beatitudo*. Ex hoc sic. Tanta Identitate, secundum auctoritatem istam, sunt *idem* [Justitia] et Bonitas in Deo, quanta Identitate est [Bonitas et Beatitudo] et, per consequens, Intellectus et Volun-

(47) Miscell. q. 2. n. 2. (48) 7. De Trinit. c. 5

(49) 15. De Trinit. c. 5.

tas, et reliquæ Perfectiones absolutæ sunt idem *totaliter* in Deo.

Ad argumentum [50] principale quod sumitur de auctoritate Augustini. Respondeo, quod in creaturis non est aliqua vera Prædicatio in abstracto per *Identitatem* quæ non sit *formalis*; et ideo nunquam fuit tradita Logica in creaturis de *Prædicatione* alia *formaliter vera* et alia [vera] per *Identitatem* [*realem*] : in Divinis autem est vera *Prædicatio* per *Identitatem* in abstracto, et tamen non est *formalis*. Ratio hujus differentiæ est ista, ut puto, quia, concipiendo abstractum *ultima abstractione*, concipitur Quidditas absque habitudine ad quodcumque quod est extra propriam rationem Quidditatis. Sic igitur, concipiendo Extrema, nulla erit veritas uniendo ea nisi præcise Quidditas unius Extremi sit *eadem* Quidditati alterius Extremi. Hoc autem non contingit in creaturis, quia ibi, abstrahendo illas *realitates* quæ sunt in eodem, puta *realitatem* Generis et Differentiæ, et considerando eas præcisissime, utraque est *finita*, et neutra est *perfecte eadem alteri*. Non enim sunt modo *eadem* inter se nisi propter Tertium *cui* sunt *eadem*. Et ideo, si abstrahantur a Tertio, non remanet causa *Identitatis* eorum, et ideo nec causa *veritatis* propositionis unientis Extrema illa. Hæc igitur est falsa : « *Animalitas est rationalitas* », et e converso. Et hoc, quacumque Prædicatione : quia non tantum Extrema non sunt *formaliter eadem*, sed nec *vere eadem*. Quidditas enim *hæc* præcise est potentialis ad Quidditatem *illam*, et non est *eadem* illi nisi propter *Identitatem* ad Tertium a quo abstrahuntur. Ergo abstractio illa tollit causam Veritatis affirmativæ uni-

(50) Ox. 1. d. 8. q. 4. nn. 25 et 26.

entis ea. Oppositum est in Deo; quia, abstrahendo Sapientiam a quocumque quod est extra rationem Sapientiæ, et Bonitatem similiter abstrahendo a quocumque quod est extra ejus rationem *formaliter*, remanet utraque Quidditas præcise sumpta *formaliter Infinita.* Et ex quo Infinitas est ratio *Identitatis* eorum, facta tali abstractione præcissima, remanet ratio *Identitatis* Extremorum. NON ENIM HÆC ERANT EADEM PRÆCISE PROPTER IDENTITATEM EORUM AD TERTIUM A QUO ABSTRAHUNTUR, SED PROPTER INFINITATEM FORMALEM UTRIUSQUE. Et, quod ista sit ratio Prædicationis per *Identitatem* [*realem*], signum est ex hoc quod non conceditur ista : « Paternitas in Divinis est Spiratio activa »: — *a*) neque ut vera *formaliter*, — *b*) neque ut vera *per Identitatem.* Neque Paternitas est Innascibilitas, et e converso, sicut ista conceditur : « Paternitas est Deitas », et e converso. Et ratio videtur, quia, abstrahendo Paternitatem et Innascibilitatem ab Essentia, sive a Supposito, neutrum est formaliter Infinitum, et ideo neutrum in sua ratione sic abstractum includit rationem Identitatis ejus ad alterum, et ideo neutrum sic abstractum de altero vere prædicatur. Sed, sic abstrahendo Deitatem et Paternitatem quantumcumque, remanet adhuc alterum Extremum formaliter Infinitum, quæ Infinitas est ratio sufficiens *Identitatis* [realis] Extremorum ; et ideo remanet ratio *Identitatis* eorum et, per consequens, ratio veritatis compositionis affirmativæ. In ista autem : « Deitas est Bonitas », remanet Infinitas non tantum in *uno* Extremo, sed in *utroque.* Ideo est hîc veritas propter *Identitatem* [realem] inclusam virtualiter in *utroque* Extremo.

[Instantia]. « Intellectus [51] et Voluntas in Deo

(51) Miscell. q. 2. nn. 1 et 2.

sunt idem *realiter* et *formaliter.* » Secundam partem Minoris, scilicet quod « sunt idem *formaliter* », probo sic — *b*) [per *rationem*]. Suppono quod Intellectus sit formaliter Infinitus. Tunc arguo sic. Essentia Divina, ex eo quod sit *realiter* Infinita, est *idem realiter* cuicumque sibi compossibili. Igitur Intellectus Divinus, ex hoc quod est formaliter *Infinitus*, includet *formaliter* omnem aliam Perfectionem ; et ita Intellectus non distinguetur formaliter a Voluntate, nec ab aliqua alia Perfectione.

Respondeo. Quando [52] dicitur : « Quæ sunt *idem realiter* et *formaliter*, sunt *idem totaliter* », concedo. Intellectus est idem Voluntati *realiter* et *formaliter* : dico quod sunt idem *realiter* ; sed non *formaliter* sunt idem. Tu probas, quia, sicut Intellectus ex hoc quod est *realiter* Infinitus, includit per *Identitatem* [*realem*] omnes alias Perfectiones, ita Intellectus, cum sit *formaliter* Infinitus, includit *formaliter* omne aliud. Dico quod non est simile ; quia *esse Infinitum formaliter* non tollit *formalem* rationem ejus cui additur ; et ideo, cum ratio Intellectus in communi non sit ratio Voluntatis, nec Intellectus Infinitus *formaliter* erit formaliter Voluntas, sed bene [Intellectus] erit Voluntas *realiter*, quia aliter esset ibi *compositio* si essent distinctæ *res*. Infinitas autem *realis* non compatitur secum Distinctionem. Tamen bene quæcumque Infinitas compatitur secum *Non Identitatem formalem*, nec propter talem *Non Identitatem* potest argui quæcumque *compositio*. Et sic patet ad utramque rationem. Unitas [53] compositi necessario est ex ratione Actus et Potentiæ, sicut assignat [54] Philosophus ; sed Persona in Divinis

(52) Miscell. q. 2. n. 7. (53) Ox. 1. d. 5. q. 2. n. 15.

(54) 7 et 8. Metaph. c. ult.

non est *composita*, nec *quasi composita*; sed est *simpliciter simplex*, et ita *vere simplex* sicut est Essentia ipsa, secundum se considerata, nullam habens *compositionem*, nec *quasi compositionem* in se. Et tamen formalis ratio Essentiæ Divinæ non est formalis ratio Relationis, nec e converso. Qualiter autem stat quod ratio Relationis in re non sit formaliter eadem rationi Essentiæ, et tamen in eodem concurrentes non constituunt *compositum*, vel *compositionem*, hoc est quia *ista* ratio est eadem perfecte *illi*. Propter enim Infinitatem unius rationis quidquid potest esse cum ea, est idem perfecte sibi. Perfectio enim Identitatis [realis] excludit omnem *compositionem* et *quasi compositionem*, quæ Identitas est propter Infinitatem; et tamen Infinitas non tollit *formaliter* rationes quin hæc formaliter non sit illa. Non est igitur ex istis *quasi compositum*, et ideo nihil est ex eis *quasi compositum* ex *actu* et *potentia*; sed est Unum Simplicissimum ex istis; quia una ratio est perfecte, imo perfectissime, *eadem alteri*. Et tamen non est *formaliter* eadem. Non enim sequitur : « Sunt perfecte eadem, etiam *Identitate simplicitatis* : ergo sunt *formaliter eadem*. » Et eadem perfecta Identitas excludit omnem *aggregationem*, quia IDEM NON AGGREGATUR CUM SEIPSO.

18. Quod cum Essentiæ et Perfectionum, Intellectus et Voluntatis, Essentiæ et Personarum Identitate reali stat Non Identitas formalis eorum in Divinis.

CIRCA [55] istam quæstionem brevissime sic procedam : — *a*) Primo, jam declarabo quod Intellectus et Voluntas in Deo non sunt

(55) Miscel. q. 2. n. 4.

totaliter idem. — *b*) Secundo, probabo quod nihilominus non *distinguuntur* aliqualiter [simpliciter].

— *a*) Quod [56] hujusmodi Perfectiones non sint *idem formaliter* in Deo, *sola ratione* distinctæ, probatur per *tres* rationes et per *plures* auctoritates.

19. Probatio prima, per illationem a Veritate de fide solenniter definita.

Non [57] videtur intelligibile quod Essentia [Divina] non *plurificetur* et [quod] Supposita sint *plura*, nisi *aliqua Distinctio* ponatur inter *rationem* Essentiæ et *rationem* Suppositi... Quod [58] probatur sic.

— *a*) Quandocumque aliquid *unius rationis* respicit *plura unius* rationis, non determinat sibi quot respicit, nec tot respicit quin plura. Hoc enim patet de comparatione Naturæ *unius rationis* ad Supposita *unius rationis*, ut hominis ad Socratem, et Platonem, et infinitos alios. Hoc etiam patet de comparatione Causæ *unius rationis* ad effectus *unius rationis*. Calor enim existens *unius rationis* qui potest plures calores producere, non determinat sibi *quot* possit producere.

— *b*) Sed Essentia Divina respicit plura Supposita *unius rationis* et, non habens *diversas rationes* prout eis communicatur, non determinabit sibi *tot* Supposita quin *plura*. Et, sicut tunc una Persona producit aliam, et duæ tertiam, et sic tres producere possunt quartam, in Infinitum: quod est impossibile. Oportet igitur quod Essentia Divina in se habeat *diversas rationes* formales, seu Perfectiones, ut

(56) Par. 1. d. 45. q. 2. n. 10.

(57) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 41. (58) Coll. 36. nn. 1 et 2.

Intellectum et Voluntatem, quas deinde communicat Pater Filio et Spiritui Sancto. Et, si Essentia Divina *ante*, omnem operationem Intellectus, habeat ista Attributa ex *natura rei*, scilicet Intellectum et Voluntatem, eadem ratione et [habet] omnia alia.

— *aa*) Major etiam hujus argumenti patet per rationem ; quia, si aliquid *unius rationis* qua respicit, suus ambitus, vel sua virtus non est exhausta per unum illorum, et eadem ratione nec per aliud, nec per tertium ; et sic in infinitum. Ergo tale non determinat sibi *tot* quin *plura* possit habere. Et additur esse *unius rationis*; quia, si aliquid habens in se *diversas rationes*, seu perfectiones, respiciat alia *unius rationis*, ut est Essentia Divina, secundum hanc opinionem, determinat sibi *quot* respicit ita quod *non plura*. Sed hoc non est invenire *alibi*, quia per *diversas* rationes et Principia producendi non producuntur alia *unius rationis*. Ibi vero communicatur *eadem* Essentia *diversis* Suppositis. Si tamen aliquid *unius rationis* respiciat alia *diversarum* rationum, potest determinare sibi illa quæ respicit, ita quod non potest in *plura*. Et sic patet Major.

— *bb*) Si vero dicas ad Minorem quod Supposita in Divinis non sunt *unius rationis*, quia non *unius speciei*, sicut nec Relationes quibus constituuntur, hoc non obstat ; quia saltem sunt *unius rationis* quantum ad illud quod eis principaliter communicatur, quod est Essentia ; quia, si sequantur Relationes, aut alia quæcumque, non impedit quin sint *unius rationis*, quantum ad Terminum per se communicatum.

Et tunc resumatur Major sub hoc intellectu, sic. Quando *aliquid unius rationis* respicit *plura unius rationis*, quantum ad illud quod per se eis commu-

nicatur, non potest in *tot* quin in *plura*. Et probatur hæc Major sicut prius per comparationem virtutis productivæ ad producta. Et tunc, accepta Minore: quod Supposita Divina sint *unius rationis* quantum ad Essentiam quæ eis principaliter communicatur, sequitur sicut prius.

20. Probatio secunda per rationem Theologicam.

Ad quæstionem [59], dico quod Voluntas in Deo est sua Essentia *realiter*, *perfecte*, et *identice*. Quod probatur per rationem. Quidquid est compossibile intrinsece ipsi Infinito, ipsum est Infinitum *realiter* et *perfecte*; quia, si detur oppositum, ergo est *aliud realiter* ab ipso Infinito. Ergo facit *compositionem* cum Infinito. Igitur non est Infinitum. Sed Essentia Divina est *formaliter* Infinita, et Voluntas est in Essentia Divina *compossibilis* sibi intrinsece. Igitur Voluntas in Deo est sua Essentia. Et etiam, cum Voluntas sit formaliter Infinita, ut probatum est, sequitur ex parte utriusque quod sint *idem realiter* perfecte. Aliter etiam probatur auctoritate Augustini: *Non, sicut in creatura sapientia et scientia sunt duæ qualitates, ita in Deo; sed quæ Justitia ipsa est et Bonitas.* Sed nunquam Prædicatio in *abstracto* est vera nisi sit primo modo per se, ut in creaturis; vel nisi sit vera Prædicatione per Identitatem [realem], ut in Divinis. Sed ibi, in proposito, non est Prædicatio per se primo modo. Et hoc probatur; quia, quando essentia alicujus accipitur in *abstracto*, accipitur præcise secundum *rationem* Quidditativam; sic autem non prædicatur de aliquo nisi de illo cui est essentialiter *idem*. Patet igitur quod Justitia et

(59) Par. 1. d. 15. q. 2. nn. 7.8.9. — August. 15. de Trinit. c. 5.

Bonitas et hujusmodi Attributa in Deo sunt *realiter idem*, et perfecte, et etiam quodlibet illorum cum Essentia... Addo autem nunc... quod *distinguantur* non solum *ratione*, quia Voluntas, sive quæcumque alia Perfectio essentialis in Deo, ut dicit Perfectionem simpliciter, præscindit omnem relationem *rationis*. Ergo, ut dicit Perfectionem simpliciter, non distinguitur *sola ratione*. Si igitur ut sic non distinguitur *aliqua* Distinctione ex *natura rei*, sequitur quod Voluntas, ut dicit Perfectionem simpliciter, non distinguitur ab Essentia, sive ab alia Perfectione *re*, nec *ratione*; et, per consequens, quantum ad illud quod per se important, erunt *synonyma* : quod intendunt illi de alia opinione fugere.

Respondeo igitur, quantum ad istum articulum, quod CUM VERA IDENTITATE, QUA UNA PERFECTIO ESSENTIALIS EST EADEM ESSENTIÆ, ET QUÆLIBET ALTERI, STAT TAMEN ALIQUA DISTINCTIO EX PARTE REI SECUNDUM QUID. Sola enim Distinctio *rationis* non sufficit ad salvandum opposita convenire eis præter omnem operationem Intellectus. Conceditur enim quod Pater *dicit* Intellectu, sive Memoria, et non Voluntate ; et quod *spirat* Voluntate et non Intellectu; et multa talia. Ideo distinguuntur *secundum quid* tantum, a parte *rei*.

Ad [60] confirmationem [etiam] ; quia, posito impossibili non includente contradictionem, sequitur *contradictoria esse simul falsa*. Nam, secundum Augustinum, posito quod Pater non *genuisset*, adhuc posset dici *ingenitus* ; et, si Filius *non spirasset*, posset Pater *spirasse*. Similiter si nec Pater, nec Filius *spirasset*, posset poni Patrem *genuisse*. Istæ positiones

(60) Miscel. q. 1. nn. 28. 29 et 30.

non includunt contradictionem secundum nos ; sed, posita hypothesi prima, [scilicet : quod Identitas *realis* exigit Identitatem *formalem*], et universaliter sequitur quod Ingenitum et Paternitas, et Pater, et Spiratio activa —*a*) non sunt *idem*, — *b*) nec *non idem*. — *a*) Quod non sunt *idem*, patet ; quia *ens* et *non ens* non sunt *idem*.— *b*) Nec [sunt] *non idem*, quia non incompossibiles in eodem simplici, [idest in Deo], quia adhuc *formalibus rationibus* eorum non repugnat posse simul esse in eodem [61] simplici... Item, contra primum modum, sic. Relatio Paternitatis aut est *eadem* [Identitate formali] Relationi Filiationis, aut *non eadem*. Si *eadem* : ergo, sicut *Paternitate* Pater est formaliter Pater, ita et *Filiatione* erit formaliter Pater. Si *non eadem* : ergo sunt incompossibilia in eodem simplici, [scilicet in Persona]. Deus autem summe simplex est... Unde istæ simpliciter in Divinis conceduntur : « Pater est Persona *distincta* a Filio ». Et hæc simpliciter negatur : « Tres Personæ in Divinis non sunt *distinctæ*. »

21. Probatio tertia per rationem Philosophicam

Quod [62] Intellectus et Voluntas in Deo non sunt *totaliter* idem. Ad probandam [istam] partem sufficiat ratio... a contradic-

(61) Ideo videtur, quia Distinctio non includit talem Non Identitatem, [quod] non ejus completio sit incompossibilis prædicari, sed includit Non Identitatem indifferenter, ut negat Identitatem significandam per illud pronomen relativum, sive masculine, sive fœminine, sive neutraliter ; modo licet negatio Identitatis neutraliter significatæ secundum communem modum loquendi in Divinis illam incompossibilitatem importat, propter quod simpliciter negatur ista : *Pater et Filius non sunt idem*, et oppositum conceditur, ut Identitas masculine, vel fœminine significatur, illam incompossibilitatem non includit. Ibid. n. 29.)

(62) Miscel. q. 2. nn. 4 et 3.

toriis... Si Intellectus et Voluntas sunt idem *totaliter* : igitur *tanta* Identitate Intellectus est idem Voluntati *quanta* Identitate Intellectus est idem *sibi* ipsi. Hanc probo ; quia, si non esset idem Intellectus Voluntati *tanta* Identitate *quanta* est idem Intellectus *sibi ipsi*, non esset Intellectus idem Voluntati *totaliter*, quia non secundum *omnes gradus* esset Intellectus idem Voluntati. Tunc ultra, si Intellectus *tanta* Identitate est idem Voluntati *quanta* Intellectus est idem *sibi ipsi*, igitur quæcumque sunt contradictoria circa Intellectum præcise sumptum, sunt contradictoria circa Intellectum et Voluntatem. Non enim ista contradicunt : « Intellectus *intelligit*, Voluntas *non intelligit*. » Et tamen ista sunt contradictoria : « Intellectus *intelligit* » et « Intellectus *non intelligit*. » Igitur manifeste sequitur quod *non tanta* Identitate est idem Intellectus Voluntati *quanta* Intellectus est idem *sibi ipsi* et, per consequens, Intellectus et Voluntas non sunt *totaliter* idem.

In substantiis [63] [autem], quamvis in eadem *re simplici* possint esse Perfectiones multæ substantiales *formaliter distinctæ*, et [quamvis] ibi una *ratio formalis* possit abstrahi ab alia, remanente adhuc concretione utriusque *formalitatis* ad sua propria Supposita, verbi gratiâ, licet hæc sit vera : « Substantia *intellectiva* est *volitiva* », ubi est Prædicatio *concretiva* unius Perfectionis de altera, tamen hæc negatur : « Intellectus est Voluntas », quia ista significant Perfectiones illas ut abstractas a se invicem et secundum proprias *formalitates*. — [Nunc autem] quandocumque [64] aliqua *duo*, accepta secundum suas *formales rationes*, in communi sic se

(63) Ox. 1. d. 5. q. 1. n. 6. (64) Miscel. q. 2 n. 3.

habent quod ratio *unius* non est ratio *alterius*, quidquid addatur utrique quod *non tollat* rationes eorum *formales*, semper stabit quod ratio *unius* non erit ratio *alterius*, NEC UNUM FORMALITER ERIT IDEM ALTERI. Sed Intellectus et Voluntas, accepta secundum suas *formales rationes*, in communi sic se habent quod in formali ratione Intellectus non includitur Voluntas. Igitur, per nullum additum utrique, dummodo illud non tollat *formales rationes* ipsorum, dicetur Intellectus esse formaliter idem Voluntati, nec e contrario. Sed Infinitas addita Intellectui et Voluntati non tollit rationem Intellectus et Voluntatis. Igitur, quantumcumque in Deo sit Intellectus Infinitus et Voluntas Infinita, nihilominus tamen SEMPER STABIT QUOD INTELLECTUS NON ERIT VOLUNTAS FORMALITER.

[Sic] in [65] eadem Persona [Divina] sunt plures Proprietates relativæ *distinctæ* non *sola ratione*. Et, quamvis unus Doctor ponat quod *sola ratione* distinguantur, non tamen verum est, ut prius ostensum est. Unde alius Doctor concedit quod *non sola ratione* distinguuntur, sed distinguuntur *relativo*. Sed tunc Definitio duarum Proprietatum secundum rem relativam stat cum Simplicitate Divina, et una *non transit* in aliam per Identitatem, seu *utraque* in Tertium, ut in Essentiam, per quam sunt *eadem realiter*. Igitur multo magis Distinctio duarum Proprietatum essentialium, quarum una *transit* in aliam propter earum Infinitatem, et *utrumque* in Tertium, ut in Essentiam, stabit cum Simplicitate Divina. ERGO STABIT NON IDENTITAS FORMALIS VOLUNTATIS AD ESSENTIAM, IN QUAM PER IDENTITATEM TRANSIT. Hoc confir-

(65) Par. 1. d. 45. q. 2. nn. 12 et 13.

matur... Nam Augustinus [66] dicit quod ista omnia quæ dicunt perfectionem, non nisi in Deo *æqualia* dicenda sunt. Sed nihil *idem sibi* formaliter est *æquale*. Æqualitas enim, secundum Hilarium, requirit *Non Identitatem aliquam*. Sed tamen, si *non sint* eadem *formaliter*, possunt dici *æqualia*, licet non sint *distincta realiter*. Unde non requirit Æqualitas distinctionem *realem*, quia, secundum Augustinum, potentiæ animæ, quæ mutuo capiunt se in actibus suis, sunt *æquales*, non tamen *distinctæ realiter*.

22. Probatio quarta per exemplum Distinctionis simul et Identitatis potentiarum animæ.

AD ISTAM [67] quæstionem dicitur quod saltem duæ potentiæ, scilicet Intellectus et Voluntas, sunt *realiter* distinctæ. Et hoc ponitur dupliciter. — *a*) Prima [68] via ponit quod *realiter* distinguuntur inter se, et ab essentia animæ, sicut *accidentia* quæ sunt propriæ passiones.

— *b*) Alia opinio [69] ponit quod distinguuntur *realiter* inter se, sed non ab essentia animæ.

— *c*) Tertia [70] via est quod non distinguuntur *realiter* ab essentia animæ, nec inter se, *re absoluta*, sed [quod] tantum sunt distinctæ *re relata*... [Isti] dicunt [71] quod potentiæ animæ sunt idem essentiæ animæ, distinctæ tamen inter se realitate *relativa*.

(66) 15. de Trinit. cap. 5.
(67) Paris. 2. d. 16. q. Unic. n. 2.
(68) D. Thomas. 1. p. q. 77. art. 1 et 2.
(69) D. Bonaventura. in 2. d. 24. art. 2. q. 1.
(70) Par. 2. d. 16. q. Unic. n. 10. — Henric. Quodl. 3. q. 14.
(71) Oxon. 2. d. 16. q. Unic. n. 12.

ita quod potentia animæ non dicit nisi *esse* cum respectu coassumpto.

Dico [72] igitur ad quæstionem quod :

— *1*) Paucitas est ponenda ubi pluralitas non est necessaria ;

— *2*) Et possibilitas in natura ubi non potest probari impossibilitas ;

— *3*) Et nobilitas in natura ubi non potest probari ignobilitas... Illud [73] enim est ponendum in natura quod melius est, si sit *possibile*. Natura enim semper desiderat quod melius est. Sed *paucitas* sine *multitudine* est melior in natura, si sit possibilis... Quod autem ista Paucitas sit *nobilitatis*, patet, quia aliter non competeret Enti Nobilissimo, cui competit per unicam Essentiam suam operari diversa... Igitur [74] *immediatio* actus primi ad actum secundum *nobilitas* est, ut patet in Deo. Et non potest probari quod impossibile est actum secundum esse immediate ab actu primo in creaturis. Patet, cum rationes sint sophisticæ hoc probantes. Igitur magis est ponenda paucitas nobilitans naturam quam pluralitas non necessaria, et non nobilitans eam.

Item, illa non est Operatio propria alicujus quæ non recipitur *immediate* in ipso. Sed, si Intellectus et Voluntas sint aliud ab Essentia, *videre* Deum et *diligere* non *immediate* recipiuntur in essentia animæ ; imo nec per se ; quia, si illæ Potentiæ essent separatæ ab Essentia animæ, sicut *Quantitas* a Subjecto, posset Intellectus adhuc perfici visione beata. Et sic *accidens* esset formaliter

(72) Par. 2. d. 16. q. Unic. n. 14.

(73) Oxon. 2. d. 16. q. Unic. n. 15.

(74) Paris. 2. d. 16. q. Unic. nn. 14 et 15.

beatum, et non solum creatura rationalis. Igitur, esto quod Essentia animæ et illæ Potentiæ conjungantur, tantum erit anima beata *per accidens*, sicut paries albus per superficiem. Ista itaque *mediatio* multum *ignobilitaret* naturam. Non autem est simile de Operatione, quia contradictio est animam esse beatam, et non Operatione... Dico [75] igitur quod Intellectus et Voluntas non sunt res *realiter* distinctæ.

Sed *potest* sustineri quod sunt omnino *idem re* et *ratione* ; vel quod Essentia animæ, omnino indistincta *re* et *ratione*, est Principium plurium Operationum sine diversitate *reali* Potentiarum quæ sint vel *partes* animæ, vel *accidentia*, vel *respectus* ejus. Unde plura in effectu bene possunt esse ab *uno* in re, *quod* est omnino *idem illimitatum*, et tamen principium per se et causa plurium ; non ut ista includunt *respectum*, [quia] tunc Potentiæ secundum *se* nullam omnino habent distinctionem ; sed, in quantum includunt *respectus*, distinguuntur ratione. Sed ille *respectus* non est de ratione principii operationis per se. Nec propter hoc sequitur quod Intellectus sit Voluntas ; quia illa non imponuntur principio absolute, sed ut tali sub *respectu*. Ista via per *rationem*, [dicunt], improbari non potest ; quia, sicut Prima Causa quæ est semper illimitata, est omnino *eadem* et est principium *diversorum* immediate, ita quod est illimitatum suo modo, licet non simpliciter, respectu istorum, omnino *idem* re et ratione potest esse, quanquam *producta* sint *diversa*.

Quia tamen ista via non salvat tot auctoritates, sicut potest alia, dico aliter quod Potentiæ non

---

(75) Paris. 2. d. 16. q. Unic. nn. 17, 18 et 19.

sunt *res aliæ*, sed sunt *unitive* contentæ in essentia animæ [76], quia continentia *unitiva* non est — *a*) *omnino ejusdem*, ita quod *idem omnino* contineat se *unitive*; nec [est] etiam — *b*) *omnino distincti*. Requirit igitur *unitatem* et *distinctionem*... Similiter non sunt Potentiæ idem *formaliter*, vel *Quidditative*, nec inter se, nec etiam cum essentia animæ; nec tamen sunt *res aliæ*, sed [sunt] *idem* Identitate. Ideo talia habent talem Distinctionem, secundum rationes *formales*, qualem haberent realem Distinctionem si essent *res aliæ* realiter distinctæ. Principium igitur *volendi* et *intelligendi* immediatum est in secundo instanti naturæ, et illa principia sunt *unitive* in essentia animæ (quæ est in primo instanti naturæ) quasi passiones *unitive* contentæ. Et sic possunt auctoritates salvari, quæ videntur dicere quod distinguuntur *realiter*; verum est *formaliter*. Et sic dicuntur potentiæ *ebullire* ab essentia animæ, secundum [77] Commentatorem, et *effluere* ab essentia, secundum communem opinionem. Et sic possunt salvari, auctoritates Dionysii et aliorum ponentium potentias esse medias inter formas *substantiales* et [formas] *accidentales*, et quod egrediuntur a substantia animæ, ut *virtutes*. Possunt dici *partes* animæ, quia Natura dicit totam perfectionem continentis; et in hoc dicuntur *partes*, quia, si anima non haberet nisi tantum unam potentiam, esset imperfectior quam nunc est. Et contenta non semper continent se mutuo. Imo aliquando neutrum aliud. In Divinis enim, quamquam in Supposito sint Essentia et Relatio, et Essentia

(76) De continentia *unitiva* loquitur Dionysius, 5. de Divinis Nomin.

(77) Commentat. 10. Ethic. — Dionys. *de Divinis nominibus*.

continet Relationem, non tamen e contra. In proposito nec Intellectus continet Voluntatem, nec e contra. Ideo illa sunt idem Identitate, quia in continente solum ; non quia ipsa inter se sint sicut sunt Attributa Divina, [id est] non solum idem Identitate in *alio*, sed *inter se*. Similiter, quia quælibet Persona in Divinis est intrinsece Infinita, ideo perfecte continet intrinsece quamlibet Perfectionem simpliciter quæ est in alia...

23. Probatio quinta per auctoritates Augustini.

ISTA [78] autem *Distinctio*, sive *non formalis Identitas*, quæ probata est prius per duas vel tres rationes, potest etiam probari per duas vel tres auctoritates Augustini [79]. *Omnis essentia, quæ relative dicitur, est aliquid excepto relativo.* Et ibidem : *Si Pater non est aliquid ad se, non est omnino qui relative dicatur ad aliquid.* Est igitur Essentia *in re* ad se, et non ad aliquid. Et *in re* Pater, in quantum Pater relative dicitur, non est autem formaliter eadem entitas ad se, et non ad se. Igitur, etc. — Item [80] : *Non eo Verbum quo sapientia, quia Verbum non ad se dicitur, sed tantum relative ad eum cujus Verbum dicitur, sicut Filius ad Patrem; sapientia vero eo quo Essentia.* Intelligit ergo Augustinus quod, sicut Pater non eo quo est Pater, est Sapientia et Essentia, ita non eodem est Pater et Deus. Et ex hoc concluditur : *Quapropter non quia Pater non est Filius, et Filius non est Pater, aut ille ingenitus, ille autem genitus, ideo non est una Essentia, quia his nominibus relativa eorum ostendun-*

(78) Oxon. 1. d. 2. q. 7. n. 45.

(79) 7. de Trinit. cap. 1.

(80) in eodem lib. cap. 2.

tur, uterque autem simul una sapientia et una essentia. Est igitur, secundum ipsum, talis *non Identitas* Relationis ad Absolutum in Divinis quod, si unum erit *quo* respectu alicujus, alterum non erit *quo* respectu ejusdem. Esse autem *quo* convenit alicui secundum ejus rationem formalem. Ergo unum eorum non est *de ratione* formali alterius, sed *extra* eam ; et, per consequens, non est *idem formaliter* alteri, quia sic supra exposita est ratio ejus quod est non esse formaliter idem.

Et tamen ex hoc non sequitur *simpliciter Diversitas,* vel *Non-Identitas realis* Essentiæ et Relationis. Non enim illud quo Pater est Pater, est *aliud* ab Essentia, sed *idem,* secundum Augustinum [81] : *Ideo simplex dicitur Deus, quoniam quod habet, hoc est, excepto quod relative quæcumque persona ad alterum dicitur, nec est ipsa, sicut Pater habet Filium et non est Filius.* Sed quidquid habet Pater in se ad quod, per consequens, non dicitur relative, illud est Ipse *vera Identitate,* licet *non formali.*

Confirmatur [82] etiam per Augustinum [83]... ubi probat quod non sunt *aliquid majus duæ Personæ quam una, quia non aliquid verius.* Quæ consequentia esset ista ? Si tantum esset *Distinctio rationis* inter Sapientiam, Veritatem et Magnitudinem, non videretur aliud argumentum quam si probaretur : « Sapientia : ergo sapiens ». Vel e converso. — Similiter Augustinus contra Maximinum : *Si potes Deum Patrem concedere simplicem, et tamen esse sapientem, bonum,* (et enumerat ibi multas tales perfectiones), *quanto magis unus Deus potest esse simplex ,et tamen Trinitas ?* ita quod tres Personæ non

---

(81) 11. cap. 10 de Civitate.

(82) Ox. 1. d. 8. q. 4. n. 19. (83) 8. de Trinit. c. 2.

sunt *partes* unius Dei. Arguit enim ibi quod, si in eodem sine *compositione* et *partialitate* possunt esse multæ Perfectiones simpliciter, ergo multo magis possunt esse tres Personæ in Deitate sine *compositione* et *partialitate*. Quod argumentum esset istud si Attributa tantum *differrent* per relationes *rationis*, et Personæ distinguerentur *realiter* ? Non enim sequitur : « Si relationes *rationis* non faciunt *compositionem* in aliquo : ergo nec relationes *reales*. »

Idem etiam Augustinus [84] dicit omnia ista esse æqualia. Nihil enim est proprie *sibi ipsi* æquale. Nihil autem est dicere quod aliquid sub una relatione *rationis* sit sibi æquale sub alia relatione *rationis*.

24. Probatio sexta per auctoritates Sanctorum.

Hoc etiam [85] confirmatur auctoritatibus Sanctorum. Damascenus [86] : *Si bonum, si quid tale dixeris, non naturam dicis Dei, sed quæ circa* [87] *naturam*. Dicis autem aliquid quod præcedit *omnem* actum intellectus. Ergo ante opus et actum intellectûs est aliquid in Deo quod non est formaliter Natura [Divina]. Ista [88] etiam opinio confirmatur auctoritate Damasceni capite præallegato et capite nono, ubi ipse vult quod inter omnia nomina de Deo dicta propriissimum est : *Qui est* ; quia *Esse* [*Divinum*] dicit [89] *quoddam pelagus Infinitæ substantiæ* ; *cætera autem*, ut dixit, *sunt*

(84) 15. de Trin. c. 5. (85) Par. 1. d. 45. q. 2. n. 13.

(86) Ox. 1. d. 8. q. 4. n. 1.

(87) De Orthodox. Fide. l. 1. cap. 4.

(88) Ox. 1. d. 8. q. 4. nn. 18. 19 et 20

89) De Orthodox. Fide. 1. l. cap. 9 et cap. 4.

illa quæ circumstant Naturam. Istud non videtur [verum] nisi esset *aliqua* Distinctio *ex parte rei.* Non enim est pelagus Infinitæ Substantiæ propter hoc quod multæ *relationes rationis* possunt circa ipsum causari. Ista enim possunt per actum intellectus circa quodlibet causari. — Hilarius [90] etiam, ait sic : *Perfecti Dei, qui et Verbum tuum, et Sapientia, et Veritas absoluta generatio est, qui in his æternarum proprietatum nominibus natus est.* Dicit igitur quod istæ Proprietates sunt æternæ, et in his natus est Filius de Patre, quasi Pater præhabens ista communicet ea Filio. Si autem essent tantum distincta *ratione*, non viderentur *prius* esse in Patre origine quam produceretur Filius. Quidquid est enim ibi productum in esse *rationis* per *actum intellectus*, videtur esse productum a tota Trinitate ; et ita non esset in Patre, ut præcedens origine Filium, quasi necessario præcedens origine. — Item [91] Anselmus : *Necesse* [92] *est esse* [*Summam Essentiam*] *viventem, sapientem, potentem et omnipotentem, veram, justam, beatam, æternam, et quidquid similiter absolute melius quam non ipsum.* Nulla autem relatio *rationis*, nec etiam aliquid includens relationem *rationis*, est melius ipsum quam non ipsum, ut probatum est prius. Igitur tale quodlibet quod est melius ipsum quam non ipsum, est Absolutum, ut ad se dictum *præcedens* relationem *rationis*. Sic autem distinguitur aliquo modo a Deitate. Aliter Anselmus, probans hoc esse ponendum in Deo, quia melius est ipsum quam non ipsum, non argueret quod hoc est ponendum in Deo, nisi quod Deus est

(90) 12. De Trinit. n. 5.

(91) Par. 1. d. 45. q. 2. n. 15.

(92) Monolog. cap. 14.

Deus, et quia est melius esse Deum quam non Deum, et frustra laboraret in toto illo capitulo.

25. Probatio septima per doctrinam Antiquorum et solemnium Doctorum.

Et istud [93] argumentum de *non formali Identitate* dixerunt antiqui Doctores, ponentes in Divinis aliquam esse prædicationem *veram* per *Identitatem*, quæ tamen non esset [Identitas] *formalis*. Ita concedo, per Identitatem [*realem*], Veritatem esse Bonitatem *in re*, non tamen *formaliter* Veritatem esse Bonitatem.

Hoc [94] confirmatur per hoc quod Doctores antiqui non concesserunt in Divinis *prædicationem formalem* unius Perfectionis de alia in abstracto, sed prædicationem per [*realem*] Identitatem. Igitur voluerunt quod aliqua in Divinis sunt eadem [*realiter*], non tamen *formaliter*.

26. Probatio octava per usum et modum arguendi etiam Modernorum Doctorum, etsi verbis aliter dicant.

Ad quid [95] etiam Doctores, qui tenent oppositam opinionem, implent tot quinternos ostendendo unum Attributum ex alio, si non est inter ea nisi Differentia relationum *rationis* tantummodo ? Ita enim perfecte videretur Deus cognosci, quantum ad omnem cognitionem realem, vel conceptum realem, ut cognoscitur sub Attributo uno, sicut si cognoscatur sub ratione omnium Attributorum ; quia cognitio plurium relationum *rationis* non facit ad perfectiorem cogni-

(93) Ox. 1. d. 8. q. 4. n. 18.

(94) Par. 1. d. 45. q. 2. n. 9. (95) Ox. 1. d. 8. q. 4. n. 19.

tionem realem habendam de aliquo. Similiter juxta auctoritatem Damasceni prædictam [quæ Divinum] *Esse* dicit *quoddam pelagus Infinitæ Substantiæ*; *cætera autem*, ut dixit, *sunt illa quæ circumstant Naturam*, ad quid assignant Ipsi [Essentiæ] ordinem Attributorum, quasi Essentia sit fundamentum, et quædam sunt propinquiora Essentiæ, quædam propinquiora Emanationibus, si tantum sunt *relationes rationis ?* Quis etiam ordo per comparationem ad Emanationes ? Frustra [96] etiam Magistri moderni laborant circa ordinem Perfectionum essentialium in Deo, concludendo unam ex alia, si inter illas *nulla* esset distinctio *rei*, nec *rationis.* Probatur. Quoniam nulla Relatio *rationis* est formaliter *Infinita*, igitur nulla talis potest includi formaliter in Infinito, nec in aliqua Perfectione simpliciter. Aliter totum non esset Infinitum, nec, per consequens, perfectio simpliciter. Igitur Voluntas [et Intellectus], ut est perfectio simpliciter, præscindit omnem relationem *rationis*.. Si igitur, ut sic, non distinguitur aliqua Distinctione ex *natura rei*, sequitur quod Voluntas, ut dicit Perfectionem simpliciter, non distinguitur ab Essentia, sive ab alia Perfectione, *re* nec *ratione* [formali] et, per consequens, quantum ad illud quod per se important, erunt *synonyma* : quod intendunt illi de alia opinione fugere. Et est ideo contra Sanctos ; quia Sancti concludunt unum ex alio *ordinate*... secundum [97] illud Anselmi [98] : *Ex Justitia nascitur Misericordia.* QUÆCUMQUE [99] ENIM DIFFERENTIA SUFFICIT AD DISTINGUENDUM ; SED NON QUÆCUMQUE IDENTITAS SUFFICIT AD PERFECTAM IDENTITATEM ALIQUORUM.

---

(96) Par. 1. d. 45. q. 2. n. 8. (97) Ox. 4. d. 46. 7. 3. n. 3.
(98) Prosol. 11. (99) Ox. 2. d. 1. q. 5. n. 6.

HIERONYMUS AD AUGUSTINUM. (Epist. 81.)

— In Scripturarum campo, si placet, sine nostro invicem dolore ludamus.

AUGUSTINUS AD HIERONYMUM. (Epist. 82.)

— Petis, vel potius fiducia caritatis jubes, ut in Scripturarum campo sine nostro invicem dolore ludamus... Forte ille modus est... si cum doctiore amico sic disputemus ut quidquid dixerit, necesse sit approbare, nec, quærendi saltem causa, liceat aliquantulum reluctari. Tum vero sine ullo timore offensionis tanquam in campo luditur. Sed mirum si nobis non illuditur. Ego enim fateor caritati tuæ *solis* eis Scripturarum libris qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam... Alios autem ita lego ut QUANTALIBET SANCTITATE DOCTRINAQUE PRÆPOLLEANT, non ideo verum putem quia ipsi ita senserunt; sed quia mihi vel per illos auctores canonicos, vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt. Nec te, mi frater, sentire aliud existimo.

— *a*) Ex *Divo Thoma*. 1. Sent. d. 2. q. 1. art. 2. — 1. p. q. 32. art. 2.

Quod est causa alicujus, habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione. Et ideo quæ in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. Sic ergo dicendum est quod in Deo est sapientia, bonitas et hujusmodi QUORUM QUODLIBET EST IPSA DIVINA ESSENTIA, ET ITA OMNIA SUNT UNUM RE. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiæ non est ratio bonitatis, in quantum hujusmodi, relinquitur quod SUNT DIVERSA RATIONE, NON TANTUM EX PARTE IPSIUS RATIOCINANTIS, sed EX PROPRIETATE IPSIUS REI.

Oportuit esse aliqua nomina abstracta quibus responderi possit Personas distingui... Et ideo Essentia significatur in Divinis ut *quid*, Persona ut *quis*, Proprietas ut *quo*... Una Persona invenitur in Divinis referri ad duas Personas, scilicet Persona Patris ad Personam Filii et ad Personam Spiritus Sancti... In Patre oportet esse relationem realem qua refertur ad Filium et Spiritum Sanctum. Unde secundum duas relationes Filii et Spiritus Sancti quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre quibus referatur ad Filium et Spiritum Sanctum.

— *b*) *Ex Cajetano* (in Commentar. ad art. 2.) — Quoniam Persona Patris habet relationes *duas*, sic quod unaquæque vendicat sibi propria, ac si essent seorsim actualiter *duæ in re*, ideo oportet duas relationes in abstracto, tanquam duas Patris notiones ponere. Alioqui responderi non posset quæ-

renti quo Pater et quo Spirator, cum constet Patrem ad Filium, Spiratorem vero ad Spiritum Sanctum esse, verumtamen PROPOSITO SUFFICERET AFFIRMARE QUOD DISTINGUUNTUR FORMALITER.

— c) Ex *Javello* (Lib. 12. Met. q. 19.) — Dico hanc distinctionem *rationis ratiocinatæ* vocari distinctionem *rationis ex parte rei* quam Scotistæ videntur appellare distinctionem ex *natura rei*. — Et *Javellus* (in Commentar. in 1. p. D. Thomæ q. 28 art 2.) : Distinctionem Scoti in secundo sensu concedimus, eamque vocat D. Thomas (in 1. d. 3.) distinctionem *rationis* ex natura *rei rationabilis*. — Et *Javellus* (in Comment. in q. 4. art. 2.) : Quantum ad primum, distinguuntur *ratione* non solum ex parte *intellectus*, sed ex parte *rei*.

— d) Ex *Fonseca*, Soc. Jesu (Lib. 5. Metaph. c. 6. q. 7. sect. 3.) — Quia Scotus perspicuitati consulens eam *solam* distinctionem quam *solus* intellectus facit, cæpit appellare *rationis*, contra Scotum *recentiores* quidam Thomistæ, quasi controversiam hanc componentes, sic explicare cæperunt distinctionem *rationis* ut eam quæ sola *operatione* efficitur, *rationis ratiocinantis* vocandam existimarint; eam vero quæ ex ipsa *conditione rerum* efficitur, *rationis ratiocinatæ*, quasi dicat natura rerum confirmatæ, quam ipse Scotus vocaverat ex *natura rei*. Hac igitur ratione retineri potest bimembris divisio veterum, etsi superior quam Scotus trimembrem facit, est illustrior et ad usum accommodatior.

Collatio Distinctionum

Confusionem ut e medio tollamus omnem in his tant momenti quæstionibus, necessarium arbitramur duos penitus diversos modos distinguendi, usurpatos in scholis, ad invicem conferre.

A) *Ex Doctore Subtili*

Distinctio	**Realis**	simpliciter	(*a*)
		secundum quid.	(*aa*
	Rationis	....	(*b*

B) *Ex quibusdam Doctoribus*

Distinctio	**Realis**	....	(*a*
	Rationis	ratiocinatæ	(*bb*)
		ratiocinantis	(*b*)

Triplex datur gradus

DISTINCTIONIS

(A) EX SCOTO SIC			(B) EX QUIBUSDAM SIC
I			I
Realis simpliciter	(*a*)	(*a*)	**Realis** ....
II			II
Realis secundum quid	(*aa*)	(*bb*)	**Rationis** ratiocinatæ
III			III
Rationis	(*b*)	(*b*)	**Rationis** ratiocinantis

Ex utraque parte similiter se habent Distinctiones extremæ, videlicet (*a*) (*a*) et (*b*) (*b*).

Inter Distinctiones vero medias (*aa*) et (*bb*) datur controversia.

Distinctionem (*aa*), scilicet *realem* secundum *quid*, Scotus vocat *formalem*.

Distinctionem (*bb*), seu *rationis ratiocinatæ*, aliqui vocant *virtualem*.

Inter duas istas Distinctiones medias præcipuum hoc interest discrimen quod prior (*aa*), videlicet *formalis*, datur *in re*, independenter ab operatione cujuslibet intellectus. Est enim *realis*. Quia autem altera (*bb*), videlicet *virtualis*, est Distinctio *rationis*, non datur nisi per intellectus operationem.

Juxta modum loquendi a Subtili Doctore usurpatum, Distinctio *realis* secundum *quid*, seu *formalis*, illa est quam intellectus minime *ponit*, sed *reperit* et tantum *recognoscit*.

Distinctionem autem ab aliquibus *virtualem* dictam non tantum intellectus *reperit*, sed ipsemet *ponit* et revera *facit*.

Quæstio igitur instituenda est : Utrum Distinctio quæ requiritur in Divinis ut Pluralitas ibi componi possit cum Unitate, dicenda sit vel Distinctio *rationis* ratiocinatæ, seu *virtualis*, vel Distinctio *realis* secundum *quid*, seu *formalis*.

(Editor.)

LIBER DECIMUS SEXTUS

QUALEM DISTINCTIONEM PONIT NON IDENTITAS FORMALIS UNITIVE CONTENTORUM IN DIVINIS.

Distinctio Divinorum Suppositorum est realis. Cum igitur non possit *idem* eodem formaliter convenire realiter et differre realiter, concluditur *aliqua differentia* Essentiæ in qua Supposita conveniunt, ab illis Rationibus quibus Supposita distinguuntur.

(Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 43).

1. Positio Quæstionis.

OPORTET [1] videre *qualis* sit ista Differentia quæ ponitur præcedere [in Divinis] omnem actum intellectus. Dico quod, tam in *rebus* quam in *intellectu*, Differentia *major manifesta* est. Et ex illa frequenter concluditur Differentia *minor*, quæ est *immanifesta*, sicut ex Differentia *creaturarum* concluditur Differentia *idearum* in Intellectu Divino, sicut patet per [2] Augustinum. *Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici, vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo quâ equus : hoc enim absurdum est existimare. Singula*

---

(1) Oxon. 1. d. 2. q. 7. n. 43. (2) 83. qq. quæst. 46.

igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse nisi in ipsa mente Creatoris ? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat : nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hæ rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi æternum atque incommutabile potest esse : atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato : non solum sunt ideæ, sed ipsæ veræ sunt, quia æternæ sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent ; quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est.

In *re* autem *manifesta* est Distinctio *rerum*. Et hæc duplex, [objectorum ratione], Suppositorum scilicet et Naturarum.

In intellectu *manifesta* est Differentia duplex : *modorum* scilicet concipiendi et Objectorum *formalium.*

Ex his concluditur Differentia hic intenta, quæ est *immanifesta* : et nimirum, quia *minima* [est] in suo ordine, id est, inter omnes quæ *præcedunt intellectionem*. Concluditur autem ex Differentia *reali*, sic : Distinctio Divinorum Suppositorum est *realis*. Cum igitur non possit *idem* eodem *formaliter convenire realiter* et [*formaliter*] *differre realiter*, concluditur aliqua Differentia Essentiæ in qua Supposita *conveniunt*, ab illis rationibus quibus Supposita *distinguuntur*. Similiter ex differentia Objectorum Formalium, quorum neutrum continetur in aliquo eminenter (et hoc in intellectu *intuitive* considerante), concluditur aliqua Differentia *ante* actum intellectus eorum quæ cognoscuntur intuitive.

Sed numquid hæc Distinctio dicetur *realis* ?

2. Utrum Non Identitas Formalis, quæ stat cum Identitate Reali, dici possit ac debeat Distinctio realis actualis, realis potentialis, vel Distinctio rationis, aut virtualis.

RESPONDEO : — *a*) non est proprie *realis actualis*, intelligendo sicut communiter dicitur, *realis actualis* illa quæ est Differentia *rerum* et in *actu*, quia in una Persona non est aliqua Differentia *rerum* propter Simplicitatem Divinam.

— *b*) Et, sicut non est *realis actualis*, ita non est *realis potentialis*, quia nihil est ibi in *potentia* quod non est in *actu*. Tanta [3] enim est Simplicitas in Deo quod nulla realitas in ipso est in *potentia* ad aliam, quia quælibet in ipso est Infinita, et nulla [est] finita ; et, per consequens, nulla est ibi partialis realitas quæ ibi sit in *potentia* ad aliam.

— *c*) Potest [4] autem vocari *Differentia rationis*, sicut dicit Doctor quidam ; NON QUOD RATIO ACCIPIATUR PRO DIFFERENTIA FORMATA AB INTELLECTU, SED UT RATIO ACCIPITUR PRO QUIDDITATE REI SECUNDUM QUOD QUIDDITAS EST OBJECTUM INTELLECTUS.

— *d*) Vel alio modo potest vocari *Differentia virtualis*, quia illud quod habet talem Distinctionem in se, non habet *rem* et *rem*, sed EST UNA RES HABENS VIRTUALITER, SIVE EMINENTER, QUASI DUAS REALITATES; quia utrique *realitati*, ut est in illa *re*, competit illud proprium quod inest tali *realitati*, ac si ipsa esset *res distincta*. Ita enim *hæc* realitas *distinguit*, et *illa* non *distinguit*, sicut si *ista* esset una *res*, et *illa alia*.

---

(3) Paris. 1. d. 8. q. 5. n. 4.

(4) Oxon. 1. d. 2. q. 7. nn. 43 et 44.

Breviter igitur dico, omittendo illa verba de Distinctione *rationis* et de distinctione *Virtuali*, non quia [in se] sint male dicta, sed quia [ibi] non oportet eis uti, dico quod IN ESSENTIA DIVINA, ANTE ACTUM INTELLECTUS, EST ENTITAS A ET EST ENTITAS B. ET HÆC NON EST FORMALITER ILLA... Vel, ut propriissime dicatur sicut possumus invenire multos gradus in *unitate*,... in proposito, Essentia non includit in ratione sua formali Proprietatem Suppositi ; nec e converso. Et ideo potest concedi quod, ante omnem actum Intellectus, est *Realitas* Essentiæ quæ est *communicabilis*, et *Realitas* Suppositi quâ Suppositum est *incommunicabile*. Et ante actum intellectus hæc *Realitas* formaliter non est illa ; vel non est eadem formaliter illi, sicut prius expositum est quid est *formaliter esse idem*.

Numquid igitur debet concedi *aliqua* Distinctio?

3. Quod Non Identitas Formalis, quæ stat cum Identitate reali, non est Distinctio realis actualis rerum in Divinis.

QUANDO [5] dicitur : Quæ sunt idem *realiter* et *formaliter*, sunt idem *totaliter*, concedo. [Sed] Intellectus est idem Voluntati *realiter* et *formaliter* : dico — *a*) quod sunt idem *realiter* ; — *b*) sed non *formaliter* sunt idem.

Quod sunt *idem realiter*, [probo]. Distinctio[6] [enim *realis*] aliquorum quorum unum proprie inest alteri, non concluditur nisi — *a*) vel ex Separatione *actuali*, — *b*) vel *potentiali*, — *c*) vel nisi sint talia quæ *sic* se habeant ad invicem *sicut* aliqua alia

(5) Miscel. q. 2. n. 7.

(6) Ox. 2. d. 2. q. 2. n. 3. — 7. Metaph. cap : De partibus Definitionis. — Ea quæ ponimus hic de requisitis ad Distinctionem simpliciter realem, ipsemet Doctor adduxerat ad quæstionem de Angelis elucidandam. (Editor.)

quorum unum est *separabile* ab alio. Hoc tertium addo ; quia, secundum Philosophum, parabola Socratis minoris, vel junioris, multos seduxit in veritate, dicentis : quod, si non est circulus nisi in ære, non propter hoc esset æs in definitione circuli ; et a simili inferentis : quod non oportet carnes esse in definitione hominis licet homo non sit sine carnibus. Dato, inquam, quod esset *incompossibilis separatio* istorum ab invicem, si tamen ista *sic* se habeant ad invicem *sicut* aliqua alia quorum est possibilis *separatio,* concluditur ista esse distincta ; puta, si ex ratione propria circuli et trianguli, carnis et ligni, concluditur circulum sic se habere ad lignum sicut triangulum ad carnem, et probatur *separabilitas* ex una parte, concluditur *distinctio* ex alia, et, dato quod sit *inseparabilitas* ab una parte, hoc non est ex propria ratione, sed ex aliquo extrinseco. Accipio ergo, quod nihil potest concludi esse *distinctum* ab alio, nisi — *a*) vel propter *separationem actualem,* — *b*) vel *potentialem,* — *c*) vel propter *proportionem* istorum ad aliqua alia, quorum alterum est ab altero *separabile.* Sed in proposito nullum istorum contingit. Non enim, per te, est hîc aliqua reparatio *actualis,* vel *potentialis,* nec ista se habent ad invicem *sicut* aliqua *distincta inseparabilia.* Infinitas [7] [enim] realis non compatitur secum [rerum] Distinctionem.

[Igitur Intellectus Infinitus] bene erit Voluntas *realiter* ; quia aliter esset ibi *compositio* si essent *distinctæ res.* Tamen

— *a*) bene quæcumque Infinitas *compatitur* secum Non Identitatem *formalem* ;

— *b*) nec, propter talem Non Identitatem, potest argui quæcumque *compositio.*

(7) Miscel. q. 2. n. 7.

4. Utrum in Divinis, ubi propter Infinitatem realem necessario datur Identitas realis, aliqua alia debeat poni Distinctio præter Distinctionem rationis.

Dico quod Intellectus et Voluntas, [Essentia et Suppositum] sunt *idem realiter*. Sed non *formaliter* sunt *idem*.

Contra [8] : Omnis Distinctio aut est *rei*, aut *rationis*. Hæc non est *rei*, quia non est *realis*. Ergo *rationis*. Probatur. Nam Distinctio *passionum* est secundum Distinctionem *subjectorum*; Differentia est passio *entis*. *Ens* enim dividitur in *ens reale* et *ens rationis*, vel in *ens in anima* et *extra animam*. Ergo differre *formaliter* est differre secundum *rationem*.

Respondeo [9] quod, quantum ad illas tres conditiones Distinctionis positas, scilicet non esse tale — *a*) *potentialiter*, — *b*) nec *virtualiter*, — *c*) nec *confuse*, est ibi vera Distinctio inter hujusmodi Perfectiones essentiales, sicut alicubi invenitur Distinctio ; quia ita vere in Deo est Intellectus sicut si tantum esset ibi Intellectus, et similiter Voluntas, et aliæ Perfectiones simpliciter. Et, per consequens, non sunt ibi *potentialiter*, nec *virtualiter*, nec *confuse*. Sed illæ tres conditiones non sufficiunt ad Dictinctionem, quia non ponunt — *d*) Non Identitatem; et Non Identitas complet rationem Distinctionis. Perfectiones autem simpliciter in Deo habent Non Identitatem secundum *quid*, quæ est Non Identitas *formalis*. DISTINCTIO ERGO SECUNDUM QUID EX NATURA REI EST NON IDENTITAS FORMALIS ALIQUORUM. Et intelligo per Non Identitatem *formalem* aliquorum quando unum non est de formali ratione alterius, ita quod, si definiretur, non

(8) Miscel. q. 1. n. 22. (9) Par. 1. d. 45. q. 2. n. 9.

pertineret ad Definitionem ejus. Igitur per Non Identitatem *formalem* intelligo Non Identitatem *quidditativam* non pertinentem ad Definitionem alterius, si definiretur.

Respondeo [10] ergo ad quæstionem et dico quod cum *simplicitate* Divinæ Personæ stat quod Relatio — *a*) non tantum per *actum* Intellectus *distinguitur* ab Essentia, quasi quod Relatio sit *nihil* : — *b*) nec etiam distinguitur *ex natura rei*, [quasi] quod Relatio sit *alia Realitas* a Realitate Essentiæ.

4. Arguitur quod, si, objective loquendo, datur Identitas realis Intellectus et Voluntatis, eorum diversitas non est nisi subjectiva diversitas conceptuum nostrorum, ac proinde Distinctio rationis.

SED tunc, [11] [dices], videtur quod Relatio sit *nihil* ; quia, ex quo nec *sola ratione* distinguitur ab Essentia, nec est alia Realitas ab illa, videtur quod nullo modo distinguatur ab Ea, quia inter ens *rei* et *rationis* nihil mediat... Formalitas [12] [enim] aut est *res*, aut *ratio*, aut *nihil*. Si *res* : differre *formaliter* est differre *realiter*. Si *ratio* : ergo differre *formaliter* est differre *ratione*.

Respondeo [13]. Sola Distinctio *rationis* non sufficit ad salvandum opposita convenire [Intellectui et Voluntati, Essentiæ et Relationi], præter omnem operationem *intellectus*. Conceditur enim quod Pater dicit Intellectu, sive Memoria, et non Voluntate, et quod spirat Voluntate et non Intellectu, et multa talia. Ideo distinguuntur *secundum quid* tantum a parte *rei*... Respondeo igitur quod cum *vera* Iden-

(10) Par. 1. d. 33. q. 2. n. 8. (11) Par. 1. d. 33. q. 2. n. 8.
(12) Miscel. q. 1. n. 22. (13) Par. 1. d. 45. q. 2. n. 9.

titate [*reali*] qua una Perfectio Essentialis est eadem Essentiæ et quælibet alteri, stat tamen *aliqua* Distinctio ex parte rei *secundum quid*.

Sed quid intelligis per *secundum quid* ?

5. Quid sit per Distinctionem realem secundum quid intelligendum, explanatur.

Dico[14] quod Essentia et Relatio sic *distinguuntur* quod, ante omnem actum Intellectus, hæc Proprietas *distinguitur* ab Essentia *secundum quid*. Sed Distinctio *realis* aliquorum *secundum quid* potest intelligi dupliciter.

— *a*) Uno modo, ut hæc determinatio : « secundum *quid* » referatur ad *realitatem*. Et sic opiniones priores voluerunt Essentiam et Relationem distingui *secundum quid* ; quia Realitas *relativa* non dicit Realitatem *simpliciter*, sed cum determinatione Realitatis *relativæ*, ut dicit opinio prima. Secunda etiam opinio dicit quod Relatio dicit alium *modum* super Essentiam. *Modus* tamen non est *simpliciter*, sed [est] modus *talis rei*.

[Sic][15] potest dici, secundum Doctorem alium antiquum, scilicet secundum Bonaventuram, quod nec differunt tantum *ratione*, nec omnino *realiter*, sed quasi *medio modo*, scilicet secundum *diversos modos* habendi. Unde dicit, in distinctione ista, quod Proprietas differt ab Essentia non quia dicit aliam Essentiam, sed *modum alium* se habendi qui. per comparationem ad Essentiam, vel Personam, dicit *modum* nil addens ; in comparatione vero ad Correlativum, vere dicit *rem* et *distinctionem*. In quæstione etiam qua quærit : « Utrum Proprietas sit

(14) Par. 1. d. 33. q. 2. n. 8.

(15) Par. 1. d. 33. q. 1. n. 14.

Persona? », dicit quod tenendum est medium inter opinionem Præpositini dicentis Proprietatem *nullo modo* differre a Personis, et opinionem Porretani dicentis Proprietatem *simpliciter* differre a Persona. Unde dicit quod, quia una Persona habet plures Relationes quæ sunt vere Relationes (patet de Patre), et plures Personæ [habent] eamdem Proprietatem (patet de Spiratione activa), et una Persona secundum *rem* alio et alio modo se habet ad Filium et Spiritum Sanctum, necessarium est concedere Proprietatem aliquo modo differre a Persona, et multo magis ab Essentia ; et non tantum per *actum* Intellectus, sed ex *natura rei.* Et ex hac Distinctione solvit multa argumenta quæ probant Proprietatem non esse Essentiam. Patet ibi.

Et ista Distinctio quam posuit inter Essentiam et Proprietatem, potest dici *modalis* ; quia est ex *natura* rei præter actum *intellectus*. Nec ista Distinctio *modalis* arguit *compositionem* in Persona, quia, secundum eum, *modus* iste transit in Essentiam quæ Infinita est, et, per consequens, in omnia quæ sibi non repugnant. De ista materia patebit amplius in sequentibus quæstionibus si hîc aliquid sit omissum.

Sed [16] non sic pono ego Essentiam et Relationem *distingui realiter* secundum *quid* ; quia tunc esset sensus quod Distinctio Essentiæ et Relationis esset Distinctio « *Realitatum* secundum *quid* » ; quod est inconveniens, quia Essentia est « *res* simpliciter », cum sit formaliter Infinita.

— *b*) Alio modo, potest hæc determinatio « secundum *quid* » referri ad *Distinctionem* ; ut sit sensus quod Essentia et Relatio ex *natura* rei « *distin-*

(16) Par. 1. d. 33. q. 2. n. 9.

guuntur secundum *quid* ». Et sic est verum quod Distinctio Essentiæ et Relationis est « rei simpliciter » et [quod] « Distinctio [est] secundum *quid* ».

Quomodo autem hoc possit intelligi, declaro sic.

6. Quomodo inter se differunt Distinctio realis simpliciter et Distinctio realis secundum quid.

Ad hoc [17] quod aliqua *simpliciter distinguantur* requiruntur quatuor conditiones. — *a*) Prima est quod [Distinctio] sit aliquorum *in actu*, et non *in potentia* tantum, quia *non distinguuntur* ea quæ sunt in potentia in materia; et non *simpliciter* [*distinguuntur*], quia non sunt *in actu*. — *b*) Secunda est : quod sit [*Distinctio*] eorum quæ habent *esse formale*, non tantum *virtuale*, ut effectus sunt in causa *virtualiter*, et non *formaliter*. — *c*) Tertia est : quod sit [Distinctio] eorum, quæ non habent *esse confusum*, ut Extrema in Medio et miscibilia in mixto ; sed eorum quæ habent *esse distinctum* propriis *actualitatibus*. — *d*) Quarta [conditio] *quæ* SOLA EST COMPLETIVA DISTINCTIONIS PERFECTÆ, EST [18] NON IDENTITAS [SIMPLICITER]. Illa ergo distinguuntur *perfecte* quæ, secundum *esse* eorum *actuale*, *proprium* et *determinatum*, non sunt *eadem simpliciter*.

Et illa distinguuntur *secundum quid* quæ non habent Non-Identitatem *simpliciter*, sed [habent] tantum Non-Identitatem *secundum quid*. Diversitas autem in omnibus *tribus* primis conditionibus, salvata Identitate [reali], est Distinctio *secundum quid*.

Essentia autem [Divina] et Relatio habent *tres*

---

(17) Par. 1. d. 33. q. 2. nn. 9, 10 et 11.

(18) Ut patet per Philosophum (5. Met. cap. 9.) ubi dicit *diversum* et *distinctum* esse idem.

primas conditiones. Nam non habent *potentiale, virtuale,* nec *confusum* : sed *actuale, formale,* et *proprium,* et *determinatum*; quia est ita perfecte Essentia secundum omnes *tres* prædictas conditiones in prima, ac si nihil aliud esset [in Divinis]. Similiter Paternitas est ita perfecte ibi ac si nihil aliud esset ibi præter eam. Eis tamen non convenit *quarta* conditio, quæ est completiva Distinctionis, scilicet *Non Identitas,* quia non habent Non Identitatem *simpliciter,* sed tantum Non Identitatem secundum *quid,* quæ est secundum *tres* conditiones ; quia, quantum ad illas *tres* conditiones, distinguuntur. Sunt enim *idem simpliciter* ; quia alterum illorum est Infinitum formaliter, scilicet Essentia. Infinitum autem est idem cuilibet *enti* sibi compossibili, cui *enti* repugnat, etiam aliquo modo, perfici, vel actuari ; quia, si posset sibi alia perfectio superaddi, ulterius esset compossibile cum eo et, per consequens, non esset simpliciter Infinitum. Relatio autem originis est sibi compossibilis, cum oriatur ex fæcunditate ejus, ut patuit supra. Et ideo Relatio est sibi eadem, perfectissima Identitate, ac si nullo modo distingueretur ab ea. Et ideo Non Identitas eorum est tantum secundum *quid* et, per consequens, Distinctio eorum [est] Non Identitas secundum *quid.* Potest autem Essentiæ et Relationis Distinctio vocari Distinctio *ex natura rei,* quia ita est Non Identitas eorum secundum *quid,* ac si utrumque ex natura *rei,* actualiter, proprie et determinate existeret sine alio.

Sed quomodo est Essentiæ et Relationis Non Identitas *secundum quid* ?

7. Quod duplex est Non Identitas secundum quid, videlicet Non Identitas formalis et Non Identitas adæquata.

RESPONDEO :[19] ibi, [videlicet in Divinis], est duplex Non Identitas : — *a*) Non Identitas *formalis*, et — *b*) Non Identitas *adæquata*. Et *utraque* est Non Identitas secundum *quid*, quia simul stant cum Identitate *simpliciter*. Habent enim Essentia et Relatio primam Non Identitatem, id est : *formalem* Non Identitatem, quia Relatio formaliter non est Essentia, nec e converso.

— *a*) Dicuntur autem aliqua non habere Identitatem *formalem* quando unum non est de *per se* et *primo* intellectu alterius, ut Definitio, vel partes Definitionis, de intellectu Definiti : sed quando neutra includitur in formali ratione alterius, (licet tamen sint eadem realiter, sicut *ens* et *unum*) dicuntur[20] *eadem*. Formalis enim ratio *entis* non est de *per se* intellectu *unius*, cum *unum* sit Passio, et Passio non sit de formali intellectu Subjecti, et tamen sunt eadem realiter, ut probat ibidem Philosophus et Commentator. Nunc autem, si Essentia et Relatio in Divinis definirentur, neutrum caderet in Definitione alterius, nisi ut *additum*. Ergo Essentia non est de formali intellectu Paternitatis, nec e converso. Sed differunt *formaliter*, et habent Non Identitatem *formalem* et *quidditativam* : et formalis ratio Essentiæ est « esse ad se » ; et formalis ratio Relationis est « esse ad aliud » ; quæ differunt Quidditative, et tamen, propter Non Identitatem *formalem*, non sequitur quin unum *simpliciter* sit idem alteri. Patet de *ente* et *passionibus*, et hoc etiam in proposito propter Infinitatem alterius Extremi.

---

(19) Par. 1. d. 33. q. 2. n. 11. (20) 4. Metaph. c. 2.

— *b*) Essentia et Proprietas non sunt eadem Identitate *adæquata*, cujus sunt illa quorum neutrum *excedit* alterum, sed est præcise illud, et nec majus, nec minus, ut Definitio et Definitum. Non *adæquata* Identitate dicuntur illa quorum unum *excedit* alterum, vel unitas unius *excedit* unitatem alterius, ut se habet Animal ad Hominem. Essentia autem [Divina] et Proprietas [Personalis] non sunt eadem *adæquate*, quia unum *excedit* aliud, et e converso.

« Excessus » autem unius respectu alterius, et « non adæquate », potest intelligi dupliciter. — *a*) Vel secundum *prædicationem*, et *non convertibilitatem*. Et sic se habent Animal et Homo inadæquate, quia Animal prædicatur de pluribus quam Homo. — *b*) Alio modo secundum *virtutem* et *perfectionem*. Et sic Homo excedit Animal, et forma materiam.

— *a*) Primo modo Proprietas *transcendit* Essentiam, quia de *pluribus* prædicatur quam Essentia formaliter. Essentia enim, secundum [21] Damascenum, tantum est communis tribus Personis communitate *reali* ; Proprietas autem, ut prius ostensum est, prout abstrahitur ab hac, vel illa, et tertia, Paternitate, Filiatione et Processione, est communis eis communitate *rationis*, et prædicatur de eis formaliter et *in quid*. Et sic Proprietas non est eadem Essentiæ *adæquate* secundum Prædicationem. E converso autem Essentia *excedit* Proprietatem secundum *virtutem* et *perfectionem*. Patet ergo quod Essentia excedit Proprietatem, quia ipsa est formaliter Infinita ; Proprietas non, quia non est sibi eadem Identitate *adæquata*. Nec tamen hoc impe-

(21) De Orthod. Fide. l. 1. c. 4.

dit quin possint esse simpliciter et absolute eadem.

Ex dictis sequuntur corollaria. — *a*) Quia enim Proprietas manet in Persona secundum suam formalem rationem, et Essentia secundum rationem formalem Essentiæ, et e converso, sequitur quod utrumque habet quod sequitur suam rationem formalem, ut Essentia, esse *ad se*, et Relatio, esse *ad aliud*. — *b*) Item : Quia non est Identitas formalis Essentiæ ad Relationem, nec e converso, ideo non oportet quod quidquid convenit formaliter uni, conveniat alteri ; ut simpliciter, si Pater referatur ad Filium, non oportet quod secundum Essentiam referatur. — *c*) Item : quia Essentia et Proprietas non sunt eadem *adæquate*, non oportet quod una Proprietas sit eadem alteri, licet sint idem Essentiæ; quia, quando aliqua duo comparantur ad aliquid secundum *esse* illimitatum ad ipsa, quia tamen illa comparata non sunt adæquate ipsum, ideo non oportet illa esse eadem inter se, licet sint eadem tertio. Exemplum. Deus est *hîc* cum aliquo, et Deus est *Romæ* cum illo, qui est ibi. Non tamen ille homo qui est *hîc*, et ille qui est *Romæ*, sunt *simul*. Similiter Deus est *nunc* cum Socrate, qui est *nunc*, et erit simul cum Antichristo *futuro*. Ergo non sequitur quod *futurum* et *præteritum* erunt *idem* inter se, nec *præteritum* et *futurum* sunt *simul* inter se. Ita est in proposito : Essentia Divina est Infinita formaliter ; et ideo non oportet quod, si aliqua Proprietas sit eadem Essentiæ, et alia similiter, quod, propter hoc, sunt eadem inter se ; quia absolute a tertio aufertur causa Identitatis eorum. Huic dicto concordat Augustinus : *Omnis natura quæ relative dicitur, est aliquid excepto relativo.* Et propter hoc concludit in principio cap. : 3. *Propter quod si Pater non est aliquid ad se, non est omnino*

quod relative dicatur ad alterum. Et hoc est non tantum secundum *actum intelligendi.* Ergo, præter omnem operationem *intellectus*, aliquid *ad se* est, præter Relationem quam habet. Idem ibidem : *Non eo Verbum quo sapiens, sed eo Verbum quo Deus identitate.* Ergo non est Verbum quo Deus, vel sapientia formaliter, quia distinguuntur secundum suas Rationes *formales* secundum istam viam.

8. Contra Distinctionem realem secundum quid in Divinis arguitur quod ponit in Deo compositionem.

Contra [22] arguitur sic : Quidquid ex *natura rei* habet aliquid quo *convenit* cum aliquo, et aliquid quo *distinguitur* ab illo, habet in se *compositionem realem.* Sed, si, circumscripta operatione *intellectus*, Attributa *distinguerentur* inter se et ab Essentia Divina, Essentia Divina haberet aliquid ex *natura rei* per quod *distingueretur* ab Attributo, et certum est quod realiter *convenit* cum eo. Ergo Essentia Divina *realem compositionem* haberet ; quod est inconveniens. — Respondeo quod Identitas *formalis* et *realis* major est quam Identitas tantum *realis*, quæ non est *formalis.* Nunc autem quod aliquid *conveniat* et sit idem alicui Identitate *minori*, et quod *differat* non Differentia opposita Identitati, sed Differentia opposita Identitati *majori*, non est inconveniens. Imo per illud *idem* quo aliquid *convenit* cum alio Identitate *minori*, differre potest ab eodem Differentiâ opposita Identitati *majori*, et ideo Essentia Divina per idem *realiter*, quo convenit cum Attributo Identitate *reali*, potest per Idem *realiter* differre ab eo Diffe-

(22) Collat. 36. n. 9.

rentiâ *formali*, quæ opponitur *majori* Identitati. Et ideo non sequitur quod habeat Aliquid quo convenit, et Aliquid quo differt ab Attributo. — Notatur [23] igitur in [objectione] quod est Distinctio *simpliciter*, et hoc quantum ad Non Identitatem *simpliciter*. Hoc autem falsum est, sicut dictum est in præcedentibus ; quia Distinctum præcise formaliter, etsi habeat — *a*) actualitatem *plenam*, contra *diminutum esse*, [scilicet *esse intellectuale*], et — *b*) actualitatem *propriam*, contra *potentialiter* et *virtualiter esse*, et — *c*) actualitatem *puram*, contra *confusum esse*, sive *mixtum esse*, et, quantum est ex istis distinctionibus, habeat alia requisita ad Distinctionem *simpliciter*, tamen deficit ultimum complementum, scilicet — *d*) Non Identitas *simpliciter*, quæ nunquam est A ad B nisi *reali* Simplicitati *ejusdem* entis repugnaret A et B vere, realiter et actualiter simul esse in ipso. Sic non est de Essentia et Proprietate.

9. Confutantur adversarii ex eorum propriis dictis de pluralitate Personarum Productarum.

UTRUM [24] in Divinis possit esse *major* Distinctio et Diversitas quam *conceptuum* ? Dicitur quod sic, ut [Distinctio] Personarum quæ est *realis* et Attributorum quæ differunt *præter* omnem operationem *intellectus*. — Arguitur per responsionem illius, qui respondet : « Illa Distinctio quæ est ex *natura rei*, major est illa quæ est tantum *conceptuum*. » Sed Distinctio Attributorum in Deo et Personarum est ex *natura rei*. Igitur, etc.. Minor vera est. Quantum ad Distinctionem Personarum patet. Quantum ad Distinctionem Attribu-

(23) Miscel. q. 1. n. 10. (24) Collat. 36. nn. 1 et 14.

torum probatur sic : quia, quandocumque aliquæ Operationes et Productiones distinguuntur ex *rei natura*, oportet quod Principia illarum Operationum distinguantur ex *natura rei*, quia *idem* realiter ex *natura rei* non potest esse Principium diversarum Operationum *differentium* ex *natura rei*. Sed Productio Filii et Spiritus Sancti sunt differentes ex *natura rei*. Ergo, cum Principium productionis Filii sit Intellectus paternus, et Spiritus sancti sit Voluntas, oportet quod Intellectus et Voluntas in Deo distinguantur ex *natura*.

Item, [25] Augustinus [26] arguit quod, quia cum Simplicitate Dei stat pluralitas Attributorum, ideo stat pluralitas Personarum. Quæ ratio non valet si Attributa *sola ratione* distinguerentur ; quia non sequitur : « Stat cum Simplicitate Distinctio *rationis* : ergo Distinctio *realis* stabit. » Sed, e converso, « Distinctio *realis* ; ergo Distinctio *rationis*. »

10. Quod ad Distinctionem realem Personarum principiatarum non requiritur Non Identitas realis Principiorum, sed quod sufficit Non Identitas eorum formalis.

SED dices quod ista auctoritas non concludit pro dicta opinione ; quia, sicut non sequitur : « Si Distinctio secundum *rationem* stat cum Simplicitate : igitur Distinctio *realis* stabit », ita non sequitur : « Distinctio secundum *quid* stat cum Simplicitate : igitur Distinctio *realis*. » Nunc autem dicta opinio ponit Distinctionem Attributorum esse *secundum quid* tantum.

Respondeo quod ratio Augustini bene tenet in pro-

(25) Par. 1. d. 45. q. 2. nn. 13 et 14.

(26) Contra Maximin. lib. 2. cap. q.

posito ; quia quorum Principia *formalia* possunt esse non *eadem realiter*, unde ad Distinctionem *realem* Principiatorum sufficit non sola Distinctio *rationis* Principiorum, sed sufficit sola Distinctio ex *natura rei*, quæ non est per operationem Intellectus. Sed Distinctio *realis* Principiatorum non sequitur ex sola Distinctione *rationis* Principiorum ; sequitur tamen ex Distinctione *formali* Principiorum, quæ Distinctio non est per operationem Intellectus.

[Dices] : *Potentiæ* [27] distinguuntur per *actus*, *actus* per *objecta*. Sed actus Intellectus et Voluntatis sunt distincti *realiter*. Igitur et Potentiæ. Nisi sic esset, hæc esset vera : « Intellectus est Voluntas » ; quia Identitas realis sufficit ad istam veritatem. Et tunc posset dici quod aliquis *vult* Intellectu et *intelligit* Voluntate.

Dico quod non est necesse quod tanta sit Distinctio *potentiarum* quanta est *actuum*. SUFFICIT ENIM DISTINCTIO FORMALIS IN POTENTIIS AD DISTINCTIONEM REALEM IN ACTIBUS. Potentia enim visiva *una* existens est *plurium* colorum. Ad aliud : cum dicitur quod hæc erit vera : « Intellectus est Voluntas », dico quod non; quia Intellectus imponitur Naturæ ut sub *hoc* respectu, Voluntas ut sub *illo*, vel illo conceptu. Vel potest dici quod quantumcumque sint idem *realiter* in essentia animæ, tamen *quidditative* et *formaliter* distinguuntur. Et ista diversitas impedit prædicationem unius de alio. Si igitur ab *intellectivo* et *volitivo* abstrahantur Intellectus et Voluntas, si est ibi aliqua Distinctio *formalis*, unum non prædicatur de alio, sicut nec Animalitas de Humanitate, quanquam includatur in illo. Sed ratione unitatis *realis* Poten-

(27) Paris. 2. d. 16. 9. Unic. nn. 1 et 23.

tiarum in essentia animæ, hæc erit vera : « *Intellectivum* est *Volitivum* » in causa. Et, si abstrahantur Intellectus et Voluntas ab eo quod est causa unitatis, neutrum de alio verificatur.

11. Quod ad Distinctionem realem Personarum principiatarum non sufficit Identitas objectiva, realis et formalis Principii, etsi subjective diversis modis concipiatur a nobis ; sed quod requiritur Non Identitas formalis Principiorum.

DICES[28] : Idem secundum Identitatem *realem* et *formalem*, potest esse Principium *diversarum* Actionum et Productionum *absolutarum* ; igitur idem *realiter* et *formaliter* potest esse Principium Productionum *relativarum*. Igitur in Essentia, quæ communicatur Filio et Spiritui Sancto, non oportet ponere Differentiam *formalem* Attributorum, ut Intellectus et Voluntatis, propter communicationes *relativas*, quibus Essentia communicatur Filio et Spiritui Sancto. Et sic verum est quod ratio superius facta non concludit. Consequentia patet ; quia major diversitas in Principio videtur requiri ad actiones respectu Productionum *absolutarum* quam Productionum *relativarum*, eo quod differunt *absoluta* magis quam *relativa*. Antecedens patet de calore qui *idem* existens, *re* et *forma*, potest producere *diversos* calores, nec præterea habet diversitatem aliam formalem aliquorum in se, quia tunc esset processus in infinitum in illis formalitatibus, sicut in productis ab ipso.

Respondeo quod hoc solvitur supra ; quia, ex hoc quod aliqua *unius rationis* producantur ab alio

(28) Coll. 36. n. 8.

secundum *eumdem modum* producendi, non oportet ponere Differentiam *realem* et *formalem* in Producente. Sed, quando aliqua *unius rationis* secundum *diversum modum* producendi producuntur ab aliquo, necesse est ut in producente sint *diversa Principia* producendi : quia idem Principium, *re* et formali *ratione*, non potest esse productivum secundum *diversum modum* producendi alia *unius* rationis. Nunc autem Filius producitur per modum Naturæ et Intellectus, Spiritus Sanctus per modum Voluntatis et Libertatis. Et ideo necesse est ponere quod Essentia in se formaliter contineat rationem Intellectus et Voluntatis præter operationem *intellectus*, ita quod Intellectus non libere *intelligat*, nec Voluntas naturaliter *velit* ; sed sunt *formaliter* distincta in modo producendi.

12. Instantia eorum qui ex Distinctione reali Personarum concludunt Non Identitatem realem Perfectionum in Divinis.

ARGUITUR : Cassiodorus[29] super Psalmum 50 : *Hæ duæ res sunt in viis Domini semper adjunctæ.* Et loquitur de Misericordia et Justitia. Si non distinguerentur, sed essent idem, ergo utriusque esset *idem* effectus. Consequentia patet, quia *idem* principium formale non habet nisi *eumdem* effectum. Sed consequens est falsum, quia effectus Misericordiæ est liberare sine meritis ; effectus Justitiæ est condemnare ubi non sunt merita, vel salvare pro meritis.

Ad [30] [istud] : Quando dicit Cassiodorus quod *sunt duæ res in Deo*, dico quod intendit dicere quod sint duæ Perfectiones in Deo, extendendo ad hu-

(29) Ox. 4. d. 46. q. 3. n. 1. (30) Par. 4. d. 46. q. 4. n. 17.

jusmodi Rationes *reales*. Tenendo tamen opinionem istam, potest dici *aliqua* dualitas realis.

13. Instantia eorum qui ex Simplicitate reali Essentiæ Divinæ concludunt Identitatem formalem Perfectionum.

DICUNT :[31] Oppositum vult Augustinus[32] : *Eo simplex est Deus quod est quidquid habet*, et hoc de eo quod dicitur ad se ; hujusmodi est Misericordia et Justitia. Ergo Deus est Misericordia, Deus est Justitia. Ergo hoc est illud.

Ad[33] auctoritatem in oppositum : [Augustinus] probat *veram* Identitatem in Deo cujuscumque ad quodcumque, loquendo de intrinsecis ipsi Deo. Sed ex hoc non sequitur : ergo quodlibet est *formaliter* idem cuilibet, quia vera Identitas [*realis*], imo veris sima, quæ sufficit ad omnino simplex, potest stare cum Non Identitate *formali*, ut dictum est [supra].

14. Instantia illorum qui cum Identitate reali objectiva in Divinis non admittunt nisi Non Identitatem subjectivam conceptuum nostrorum.

AD ISTA[34] [ab aliis] dicitur quod Misericordia *connotat* aliud quam Justitia, licet ista duo sint inter se *simpliciter* eadem. Sed, contra hoc, *connotatio* illa non requirit *aliquam* Distinctionem hujus ab illo, ut est in se, sed tantummodo ut *concipitur* et *signatur* ; quia ad hoc requiritur *connotatio*. Argumentum autem requirit quod illorum inter se, ut sunt Causæ *distinctorum* effectuum, sit *aliqua* Distinctio. Nec sufficit, ut videtur, ad hoc Dif-

(31) Ox. 4. d. 46. q. 3. n. 1. (32) 11. de Civit. cap. 10
(33) Ox. 4. d. 46. q. 3. n. 5.
(34) Ox. 4. d. 46. q. 3. nn. 3 et 4.

ferentia *rationis*, quia *res rationis* non est illud quo aliquis effectus realiter efficitur. Imo generaliter nulla Distinctio realis in effectu dependet a Relatione rationis in causa. Ista autem Distinctio effectuum essentialiter dependet ex Distinctione in causa. Ergo non est solius *rationis*... [Sed] propter hanc Non Identitatem *formalem* potest istud esse Principium proximum alicujus effectus extra, cujus reliquum non est principium formale, eodem modo sicut si hoc et illud essent *duæ res*, quia esse Principium *formale* competit alicui ut est *tale formaliter*. — Quando [35] [igitur] dicitur quod « a Justitia et Misericordia procedunt *diversi* effectus », dicendum est quod aliqui multum nituntur respondere huic argumento : quod sunt *diversa* in Deo secundum quod dicunt *aliud* et *aliud connotatum*. Et tamen sequitur ex dicto Magistri quod Justitia et Misericordia in Deo important relationes *rationis* et, per consequens, non sunt nomina synonyma pro quanto eamdem rem significant, non sub *una* ratione, sed sub *diversis*. Sed qui sic solvunt, non evadunt argumentum : quia relatio *rationis* non est causa effectus *realis*. Sed effectus Misericordiæ et Justitiæ sunt *reales*. Ergo oportet dare Distinctionem inter ea, ut sunt *principia* effectuum *realium* ».

15. Resolvitur quod in Essentia Divina Intellectus et Voluntas, Perfectiones et Proprietates, quæ tum ab Essentia, tum inter se differunt Distinctione quidditativa, continentur unitive.

Respondeo igitur quod Deus, sive Intellectus Divinus, ita est Intellectus ac si non esset Voluntas in Deo. Sic in proposito di-

(35) Par. 4. d. 46. q. 4. n. 17.

co quod ita est Justitia in Deo ac si non esset ibi Misericordia. Similiter ibi est causa effectus realis ac si aliqua alia causa non esset in Deo. Unde de Distinctione istorum dicendum est sicut dictum est de Distinctione Attributorum in Divinis. Eadem enim difficultas hîc et ibi. In Attributis [autem] est sola Distinctio *Quidditativa*, id est Non Identitas *formalis*, quæ non est tantum Distinctio *rationis*, sed ex *parte rei*, præter negotiationem *intellectus*. Concedo [36] ergo, [propter] istam rationem, quod, sicut in Deo Intellectus non est *formaliter* Voluntas, nec e converso, licet *unum* verissima Identitate sit idem alteri, ita Justitia non est *formaliter*, vel *Quidditative*, idem Misericordiæ.

Contra hoc : Esse Divinum est *actualissimum*; ergo includit omnem Perfectionem Divinam. Non includeret autem si esset distincta Perfectio a Perfectione et ab Essentia ; quia, quodcumque distinctum ab eo *formaliter*, est ibi *actualiter* et, per consequens, ut distinctum, est ibi *actu*; et ita Essentia, ut distincta, non includit omnem *actum*.

Respondeo : Essentia [Divina] *unitive* continet omnem actualitatem Divinæ Essentiæ. *Unitive* autem non continentur quæ *sine* omni Distinctione continentur ; quia *unio* non est absque omni *distinctione*. Nec *unitive continentur* — *a*) quæ *simpliciter* realiter *distincta* continentur ; quia illa multipliciter, seu dispersim, continentur. Ergo hoc vocabulum « *unitive* » includit — *b*) *aliqualem* Distinctionem contentorum, quæ sufficit ad *unionem*, non tamen talem *unionem* quæ repugnet omni *compositioni* et *aggregationi* distinctorum. Hoc non potest esse nisi ponatur Non Identitas *formalis* cum

(36) Oxon. 4. d. 46. q. 3. nn. 4 et 5.

Identitate *reali.* Ad argumentum ergo concedo quod [Divina] Essentia continet omnem *actualitatem* et, per consequens, omnem *formalitatem* ; sed non ut *formaliter* eadem, quia tunc non *contineret unitive.* Et si dicas : « Continet quantum potest contineri » : verum est quantum unum *unius rationis.* Nihil autem *unius rationis* potest continere plura non *formaliter* eadem perfectius quam *unitive,* vel *identice.*

16. Quis ordo Unitatum in Divinis sit ex prædictis concludendus.

ISTE [37] est ordo Unitatum in Divinis. — *a*) Primo, est Unitas Essentiæ. — *b*) Hanc Unitatem sequitur Distinctio *formalis* Essentiæ et Proprietatis, quæ est unitas Identitatis. Et ista Distinctio est talis quod eam potest præcedere aliqua Distinctio *rationis.* Sed non necessario præexigitur ad illorum Distinctionem, quia nunquam Distinctio, quæ est ex *natura* rei, vel *realis,* necessario præexigit Distinctionem *rationis,* sicut nec Unitas *realis* Unitatem *rationis,*

— *c*) Post Distinctionem Essentiæ et Relationis *secundum quid,* seu *formalem,* sequitur Distinctio Personarum, quæ necessario præxigit Distinctionem Essentiæ et Proprietatis *ex natura rei* ; quia, cum Essentia et Proprietas constituant Personam realem, nisi illa distinguantur *aliquo* modo *realiter,* ut dictum est, Persona non esset nisi *ens rationis.* Hæc autem Distinctio Proprietatis ab Essentia est secundum *quid* ex natura rei, ut dictum est. Non quod ly *secundum quid* dicat aliquam *imperfectio-*

(37) Par. 1. d. 33. q 2. n. 15.

nem, sed negationem *imperfectionis* ; quia dicit illam habere Distinctionem, vel [habere] Non Identitatem *secundum quid*, propter Infinitatem alterius Extremi. Si enim unum *simpliciter distingueretur* ab alio, neutrum esset *simpliciter Infinitum* ; quia Infinitas unius *tollit* Non Identitatem et Distinctionem eorum *simpliciter*. Et hoc ideo est quia [Non Identitas, vel Distinctio eorum] non est *adæquata*, nec secundum Prædicationem, ut prius patuit.

17. Quod Non Identitas formalis, propter Infinitatem Divinam, tollit potentialitatem, et compositionem sive physicam, sive metaphysicam de Genere et Differentia ; quod ergo tollit Distinctionem in Divinis quam ipsa Non Identitas formalis ponit, propter eorum limitationem, in creatis.

Ubi [38] Non Identitas formalis aliquorum in eodem — *a*) requirat aliquam *compositionem* et *potentialitatem*, et ubi — *b*) non [requirat], dicitur in quæstione de [39] Attributis et in quæstione illa : An Deus sit in Genere.

Ista [40] [enim] Non Identitas formalis stat cum Simplicitate Dei ; quia hanc Differentiam necesse est ponere inter Essentiam et Proprietatem. Et tamen propter hoc non ponitur *compositio* in Persona. Similiter ista Distinctio formalis ponitur inter duas Proprietates in Patre, Innascibilitatem scilicet et Paternitatem, quæ, secundum Augustinum, *non sunt eadem* [41] *Proprietas*, quia *non est eo Pater*

(38) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 45.

(39) Conf. supra l. 1. procemialem.

(40) Ox. 1. d. 8. q. 4. n. 21.

(41) 5. de Trinit. cap. 6.

quo ingenitus. Ergo, si in una Persona possunt esse duæ Proprietates sine *compositione*, multo magis, vel saltem æqualiter possunt esse plures Perfectiones essentiales in Deo non formaliter *eædem* sine *compositione*, quia illæ Proprietates in Patre non sunt formaliter Infinitæ ; essentiales autem Perfectiones sunt Infinitæ formaliter. Ergo quælibet [est] eadem cuilibet.

Ad [42] aliam rationem, concedo quod Compositio *rei* et *rei* non requitur in *ente* in Genere ; sed requiritur Compositio *realitatis* et *realitatis*, quarum altera, præcise sumpta in primo signo naturæ, est in potentia ad alteram et perfectibilis per alteram. Talis autem Compositio non potest esse *realitatis* Infinitæ ad *realitatem* Infinitam. Omnis autem *realitas* in Deo est Infinita formaliter, sicut supra declaratum est... Genus sumitur ab aliqua *realitate* quæ secundum se est *potentialis* ad *realitatem* a qua accipitur Differentia. Sed nullum Infinitum est *potentiale* ad aliquid... Hanc rationem aliqualiter pertractando, intelligo sic quod in aliquibus creaturis Genus et Differentia accipiuntur ab alia et alia *re*, sicut ponendo plures formas in Homine, Animal accipitur a *sensitiva*, et Rationale ab *intellectiva*. Et tunc illa *res*, a qua accipitur Genus, vere est *potentialis* et *perfectibilis* ab illa re a qua accipitur Differentia... Ista autem Compositio realitatum *potentialis* et actualis *minima* est, quæ sufficit ad rationem Generis et Differentiæ. Et ista non stat cum hoc quod quælibet *realitas* in aliquo sit Infinita. *Realitas* enim, si esset de se Infinita, quantumcumque præcise sumpta, non esset in *potentia* ad aliquam *realitatem*. Igitur, cum

(42) Ox. 1. d. 8. q. 3 n. 25. et n. 16.

in Deo quæcumque *realitas* essentialis sit formaliter Infinita, nulla est a qua formaliter possit accipi ratio Generis... De [43] quocumque formaliter de Deo, dico [ergo] quod nihil tale est in Genere propter idem ; quia nihil dicitur de Deo formaliter quod est *limitatum* ; quidquid autem est alicujus Generis, quodmodocumque sit illius Generis, est necessario *limitatum*... *Ens* [enim] prius dividitur in *Infinitum* et *finitum* quam in Decem Genera ; quia alterum istorum, scilicet *ens finitum*, est commune ad decem Genera. Ergo quæcumque conveniunt *enti*, — *a*) ut [est] indifferens ad *finitum* et *Infinitum*, vel — *b*) ut est proprium *Enti Infinito*, conveniunt sibi non ut determinatur ad Genus, sed ut prius et, per consequens, ut est *transcendens* et extra omne Genus... Non oportet ergo *transcendens*, ut transcendens, dici de quocumque *ente*, nisi sit convertibile cum Primo *transcendente*, scilicet cum *ente*.

Aliqua [44] [igitur] *compositio* est in [*ente* finito], licet non *rei* et *rei*, tamen [Generis et Differentiæ], talis qualis non conceditur in Deo propter Non Identitatem formalem...

Melius est [igitur in Divinis] uti ista [propositione] negativa : « Hoc non est formaliter idem », quam [affirmativa] : « Hoc est sic et sic *distinctum*. »

Sed nonne sequitur : « A et B non sunt *idem formaliter* : ergo sunt *formaliter distincta* » ?

(43) Ox. 1. d. 8. q. 3. nn. 18 et 19.

(44) Ox. 1. d. 2. q. 7. nn. 45 et 44. — Timet quam maxime Doctor ne aliqui minus docti, vel non satis disciplinati, hoc vocabulo « Distinctione » pessime abutantur ad aliquam in Divinis compositionem introducendam. Etenim, (ut postea explanabit) ordinarie cum dicitur « *Distincta realiter* » ponitur *Distinctio simpliciter*. Maximis igitur cautelis utendum in propositionibus de Trinitate. Ratio est cur Doctor quæstiones sub sequentibus numeris positas moveret curat.

(Editor.

18. Quod, quia vox « Distinctum » simpliciter per se ponit aliquam compositionem quam non ponit formalis Non Identitas secundum quid, simpliciter non concludendum est : « Tale non est formaliter idem tali : ergo hoc est formaliter ab illo distinctum .»

RESPONDEO : [45] Quando dicitur quod « *non esse idem* formaliter » est « *distingui* formaliter », concedo in iis quæ sunt *limitatæ* perfectionis. Sed in iis quæ sunt formaliter *Infinita*, nullus gradus Distinctionis est. Concedimus [hoc] ne forte necessario concluderetur ibi esse *compositio*. Dico igitur [quod] in iis quæ sunt formaliter Infinita, non debet concedi : « Non sunt *idem formaliter*: igitur *distinguuntur* formaliter ». Sed sic : « Non sunt *idem formaliter* : ergo non sunt *idem totaliter*, et tamen nullo modo *distinguuntur.* »

Contra istud. *Esse idem* formaliter et *distingui* formaliter, sunt *opposita immediata.* Igitur ad negationem unius sequitur positio alterius. —Respondeo. Quando dicitur : « Esse idem formaliter » et « distingui formaliter » sunt *opposita immediata,* nego ; sed « esse idem formaliter » et « non esse idem formaliter » ; et specialiter in iis quæ sunt formaliter Infinita. Et ideo bene concedo alterum membrum : quod « non sunt idem formaliter », sed tamen nullo modo « distinguuntur ». Tenendo istam conclusionem facile est evadere primam rationem, quando dicitur : « Si tales Perfectiones *distinguuntur* ex *natura* rei, vel talis Distinctio est *realis*, vel *rationis.* » Dico quod istæ Perfectiones non *distinguuntur* ex *natura* rei ; tamen non sunt *totaliter idem* ex natura rei, ut dixi supra.

(45) Miscel. q. 2. nn. 6 et 7.

Contra hoc [46]. *Idem* et *diversum* sunt immediate opposita [47] circa *ens*. Ergo, pari ratione, *idem formaliter et distinctum formaliter* erunt immediate opposita circa A respectu B; et, per consequens, sequitur : « Si A non est *formaliter idem* ipsi B, ergo est *distinctum formaliter* ab ipso B. » Et confirmatur in simili, quia ita sequitur hîc de *eodem* et de *distincto*, sicut cum aliis determinabilibus. Sequitur enim : « Si A non est *realiter idem* ipsi B, ergo est *distinctum realiter* ab ipso B. » Et similiter in singulis modis quos ponit Philisophus, [48] puta : Hoc non est *idem illi* Genere : ergo est *distinctum* Genere; et, si Specie, specie; et si Numero, numero. Et ita in aliis modis videtur ubi est sola Distinctio *rationis*. Sequitur enim : « Si ista non sunt *eadem* ratione, ergo sunt *distincta* ratione. Et in Divinis etiam sequitur : « Pater et Filius non sunt *idem personaliter*, ergo sunt *distincta personaliter*. »

Respondeo [49]. Jam [declaravi] quod Intellectus et Voluntas in Deo non sunt *totaliter* idem. Probabo quod nihilominus non *distinguuntur* aliqualiter [realiter]. Ad evidentiam secundæ partis, scilicet quod non *distinguantur aliqualiter*, præmitto istud quod, quantumcumque illa duo sint *immediata dividentia*, si illa *immediata* non consistant in *indivisibili*, sed utrumque illorum, vel alterum, habet latitudinem, cum negatione gradus *supremi* ab uno illorum, stat exclusio et negatio alterius dividentis, quantum ad *omnes* gradus ejus. Ad declarationem istius propositionis,

(46) Miscel. q. 1. n. 5.

(47) Ex. 5. Metaph. text. com. 15.

(48) 1. Topic. cap. 6.

(49) Miscel. q. 2. n. 4.

suppono quod *album* et *nigrum* essent *immediata dividentia* colorem ; quia tamen utrumque habet infra se *latitudinem*, stant ista simul : quod aliquid non sit *summe album*, et tamen nullo modo sit *nigrum*. Et tota ratio est quia, cum negatione *supremi* gradus *albedinis*, stat negatio *nigredinis* secundum *omnem* gradum suî. In proposito, Identitas et Distinctio, et si sint passiones convertibiles cum *ente*, quia omne *ens* omni *enti* est *idem*, vel *diversum*; quia tamen Identitas habet gradus, dico quod ista stant *simul*. Intellectus non est *totaliter* idem Voluntati, quia non est *idem* sibi, isto gradu Identitatis qui est esse idem *formaliter* ; et tamen Intellectus, et Voluntas non *distinguuntur aliqualiter* [realiter].

Contra istud mirabile dictum potest argui primo sic. Recessus ab uno Extremo, et maxime in immediatis, est accessus ad aliud ; igitur, cum *idem* et *distinctum* immediate dividant ipsum *ens*, sequitur, ut videtur, [quod], si Intellectus non est *totaliter* idem Voluntati, igitur *aliqualiter* distinguitur. — Tenendo quod ista stant simul : « non esse *totaliter* aliquid *idem* alteri, et tamen non *distingui aliqualiter* [realiter] ab eo, secundum modum positum supra », respondeo ad istam instantiam. Quando dicitur : « *Recessus ab uno*, etc. », respondeo quod *recessum* esse ab uno Extremo, et *accessum* ad aliud, potest intelligi dupliciter : — *a*) vel *positive*, — *b*) vel *privative*. — *a*) *Positive*, sit sensus quod, quando tollitur unus gradus unius Extremi, ponatur gradus alterius Extremi. Et, sic intelligendo propositionem, dico quod non habet propositio illa vulgata necessitatem. — *b*) *Privative* potest intelligi propositio ut sit sensus [quod] recessus ab uno Extremo est accessus ad aliud, id est,

quando tollitur unus gradus unius Extremi, paucioribus mutationibus potest aliud Extremum acquiri. Facilius enim ex minori albo itur ad nigrum quam ex albissimo. Sic autem intelligendo propositionem, non est contra me, quia cum tali accessu stat quod non participat aliud Extremum secundum aliquem suî gradum.

[Dices] : Inter *contradictoria* non est *medium.* Sed *idem* et *non idem* sunt *contradictoria.* Igitur Intellectus vel est *idem* Voluntati, vel *non idem.* Non est *idem*, per te. Ergo *non idem.* Sed ad esse *non idem* sequitur esse *distinctum.* Ergo, si Intellectus non est *totaliter* idem Voluntati in Deo, sequitur quod *aliqualiter* « distinguatur ». — Ad aliud de *contradictoriis*, concedo quod inter *contradictoria* non est *medium.* Et, quando assumis : « Igitur Intellectus, vel est idem Voluntati, vel non idem », dico quod est *idem*, sed non *totaliter idem*, sicut patet ; quia potest aliquid esse album, et tamen non *totaliter* album. Et quando infers :« Si non *totaliter idem* ; igitur *aliqualiter distinctum* », nego etiam istam.

19. Quod, prout terminus « Formaliter » diminuit a Distinctione simpliciter, ita quod non sit Distinctio nisi secundum quid, bene hoc sensu concluditur : « Ubi est Non Identitas secundum quid, ibi Distinctio formalis, seu Distinctio secundum quid, datur. »

RESPONDEO [50]. Supposito ex aliis quæstionibus quid sit tenendum de diversis modis *Identitatis* et *Non Identitatis* concedendis, vel negandis in Divinis, suppositis etiam

(50) Miscel. q. 1. nn. 1. 2. 3. 4. et 6.

rationibus *terminorum* explicantium talem Identitatem, vel Non Identitatem ; hîc videndum est de Propositionibus concedendis, vel negandis. Et oportet dicere de ordine inter illas. Et, ad breviter loquendum, Essentia sub præcisissima ratione sit A ; Paternitas sub propria et præcisa ratione sit B.

— *a*) Hæc videtur esse propositio prima concedenda in ista materia : « A non est formaliter B », vel ista, quæ æquipollet ei : « A non est formaliter idem B »; quod videtur formaliter remotior a multitudine et varietate intellectuum, seu sensuum diversitate. In ista quidem : « A non est formaliter B » non negatur absolute A esse B. Sed *esse sic*, sive sub *tali modo*, ut *formaliter* et composito modo, negatur ; non ratione *ejus* quod importat *compositio*, sed ratione *modi*, sicut ista : « Æthiops non est homo albus. » Similiter hîc : « A non est idem formaliter B », negatur Identitas non *absolute*, sed sub *isto modo*, et hoc ratione negationis *modi*.

— *b*) Secunda propositio, qua multi utuntur quasi æquivalenter cum prima, videtur esse ista : « A et B non sunt formaliter eadem. » Et tamen ista non est præcise determinata ad illum *unum* sensum sicut prima. Nam aliquis, altercari volens, diceret quod hîc ponitur pluralitas : « A et B non sunt eadem », tum ex *copulatione* posita inter A et B, (quæ non potest esse sine aliqua *distinctione*, quia non videtur quod omnino idem possit sibi ipsi copulari) tum ex *pluralitate* consignata, et ex *copula* et *prædicatio*, cum dicitur : « Sunt eadem. » Unde et aliqui in illo verbo Christi, Joannis 10 : *Ego et Pater unum sumus*, notant pluralitatem Personarum in *copulatione* et plurali numero : « *Sumus* » ; sed unitatem Essentiæ in prædicato singulari : « *unum* ». Quare sequitur illud : « Si *unum*, non igitur *diversum* ; si

sumus, ergo Pater et Filius. » Et similis est sententia Magistri ex Augustino et Hilario, pertractando illam auctoritatem : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; ubi ait : Dicendo « *Faciamus* », et « *nostram* », pluralitatem Personarum ostendit; dicendo vero « *imaginem* » unitatem Essentiæ. Confirmatur ratione ; quia ad istud : « Non semper Pater est idem Patri » non videtur inferri : « Ergo Pater et Pater sunt *commune.* » Nam antecedens est verum, sicut istud ; « Pater est Pater. » Consequens [autem] videtur falsum, quia notat pluralitatem in Supposito et in Apposito.

Objicies : Hîc non videtur quod ista convertantur in negativis : « Hoc non est formaliter idem illi » et « Hoc et illud non sunt formaliter eadem. » — Respondeo : tamen, non faciendo vim in verbis, ubi sanus intellectus haberi potest, ibi negatur Identitas A et B cum dicitur « A et B non sunt eadem, sicut negatur in antecedente ; sicut in communi modo loquendi pro eodem habemus : « Socrates est similis Platoni » et « Socrates et Plato sunt similes... »

Juxta istas duas [propositiones] in quibus negatur convertibilitas, sunt aliæ duæ [propositiones] affirmativæ *distinctionis.* Juxta primam, ista : « Deitas est formaliter *distincta* a Paternitate. » Et e converso. Juxta secundam, ista : « Deitas et Paternitas sunt formaliter *distinctæ.* » Propositionum istarum una est minus determinata ad unum intellectum quam illæ negativæ. Nam ista quæ minus videtur posse habere diversos intellectus, scilicet : « Deitas est formaliter *distincta* a Paternitate », videtur posse habere duplicem intellectum. — *a)* Unum, quod modus importatus per ly *forma-*

liter, affirmetur circa istud determinabile quod est : « Distinctum », sicut in ista : « Hoc est *formaliter idem* isti », affirmatur circa istud determinabile quod est « idem ». — *b*) Alius intellectus posset haberi : quod negatio inclusa in hoc quod est « Distinctum », negat modum importatum per hoc quod est « formaliter ». Et si iste intellectus posset haberi ex vi sermonis, tunc non sequitur : « Non est *idem formaliter* : ergo est *distinctum formaliter.* » Sed est fallacia consequentis, quia in antecedente negatur Prædicatum compositum ex *determinabili* et *determinante*, et verificatur ista affirmatio circa *determinabile* negatum. Sicut nec tenet ista consequentia : « Homo non est necessario albus : ergo est necessario non albus » ; et in multis aliis, ut : « Homo non est essentialiter, et quidditative, vel per se primo modo risibilis : ergo homo est essentialiter, vel quidditative per se primo modo non risibilis. » In antecedente quidem negatur « risibilis » sub isto modo ; et hoc est quia iste modus negatur ; in consequente vero modus affirmatur respectu prædicati negati. Et ideo consequens est falsum.

Nam istud prædicatum negatum « non primo, essentialiter, vel quidditative, vel per se primo modo », dicitur de subjecto. Imo nec alia negatio prædicatur per se primo modo de aliquo positivo ; nec negatio alia ingreditur essentialiter in essentiam aliquam positivam....

Isto modo intelligendo hoc totum quod est « formaliter *distinctum* », *formaliter* est determinatio diminuens a Distinctione sicut et hîc : « Non idem *formaliter* », *formaliter* diminuit a Non Identitate, ita quod, sicut formaliter non sequitur : « sunt *non formaliter* eadem : ergo sunt *non* eadem », sed est fallacia secundum *quid* et *simplici-*

ter : ita non sequitur : « Sunt *distincta formaliter* : ergo sunt *distincta* » ; sed est similis defectus.

De isto... [51] potest esse duplex modus dicendi. Unus, iste : quod hoc quod est *distinctum*, — *a*) aliquid præexigit quasi *materiale*, puta : *Entitatem*; et — *b*) aliquid per se ponit quasi *formale*, puta : *Non Identitatem*. Ad hoc quod sit *Distinctio simpliciter*, requiritur quod sit *simpliciter Entitas* et *simpliciter Non Identitas*. Et, per consequens, duplex potest esse *Distinctio* secundum *quid* : vel ex parte *materialis*, quia est *entitas* tantum secundum *quid* ; vel ex parte *formalis*, quia in Identitate *simpliciter* est Non Identitas solum secundum *quid*.

Ad [52] argumentum in oppositum quod procedit a simili : « Distincta *realiter* : ergo distincta *formaliter* », nego consequentiam : quia, cum dicitur « Distincta *realiter* », ponitur « Distinctio *simpliciter* ». Et hoc quantum ad utramque conditionem, tam videlicet quantum ad *Entitatem*, quæ hîc omnis intelligitur per hoc quod dicitur *realiter*, quam etiam quantum ad *Non Identitatem*, quia nihil est ibi *diminuens* rationem Non Identitatis *simpliciter*. Et ideo sequitur consequens : « quod sunt *Distinctæ* realitates, sive res », quia non infertur *aliquid simpliciter* ex *seipso* secundum *quid* accepto. Cum etiam dicitur : « Hæc sunt *distincta* ratione », *diminuitur* ibi *Distinctio*, saltem quantum ad *esse*, sicut diminuitur quodcumque aliud sic determinatum, puta cum dicitur esse in *opinione*, vel in *intellectu*. Non autem *diminuitur* quantum ad formalem rationem Distinctionis ; quia, si ponatur ibi alia *determinatio* sic per se *diminuens*, sequitur consequentia : quod sunt rationes *distinctæ* saltem in *intellectu*. Quia

(51) Miscel. q. 1. n. 8. (52) Miscel. q. 1. nn. 12 et 13.

ens rationis non habet esse nisi *diminutum*, ita et quodcumque determinans ipsum non habet esse nisi *diminutum*. Ideo in consequente (sic intelligendo) nihil infertur ex seipso *diminuto*, vel secundum *quid* accepto in antecedente. Aliter est de ista : « A est *formaliter distinctum* ab ipso B. » Nam determinatio « formaliter » diminuit hoc determinabile, quod est « distinctum », non primo modo, scilicet quantum ad *Entitatem*; sed secundo modo, scilicet quantum ad *Non Identitatem* ; siquidem « esse *formaliter* distinctum » non includit « *simpliciter* distingui », sicut apparet ex dictis in isto articulo. Quando ergo infertur : « A est *distinctum formaliter* a B : ergo formalitas A est *distincta* a formalitate B », est falsa secundum *quid* et *simpliciter* ; quia Distinctio quæ ponitur in antecedente secundum *quid*, in consequente ponitur *simpliciter*.

20. Quod Distinctio formalis, quatenus accipitur sane pro Distinctione reali diminuta, seu pro Non Identitate reali secundum quid, bene dicitur Distinctio realis, etsi sit in suo ordine minima.

Recolligendo igitur a principio istius articuli (qui hucusque consistit in hoc quod est *componere*, vel *distinguere* cum hoc quod est *formaliter*, vel *formalitas*), — *a*) primo concedenda est ista, scilicet : « A non est *formaliter idem* B »; — *b*) secundo ista : « A est *distinctum formaliter* ab ipso B », intelligendo sane : vel negando *modum* importatum per hoc quod est *formaliter* ; vel intelligendo Distinctionem *diminui* per istum modum additum, sicut dictum est prius. — *c*) Tertia [igitur] propositio, scilicet « quod formalitas A est *distincta* a formalitate B », simpliciter est neganda. Est præcise concedenda cum ista determinatione :

« Formalitas A est *distincta formaliter* a formalitate B. » Et ita quodcumque Essentiale concedendum est esse *distinctum formaliter* a quolibet Personali ; non autem *simpliciter distinctum.*

Sed [53] numquid hæc Distinctio dicetur *realis* ? — Ad [54] quæstionem respondeo, et dico quod inter Perfectiones *essentiales* non est tantum — *a*) Differentia *rationis*, hoc est : diversorum *modorum* concipiendi idem Objectum formale ; nec est ibi tantum — *b*) Distinctio *objectorum formalium* in *intellectu*, quia... illa nunquam est in cognitione *intuitiva*, nisi sit in Objecto *intuitive* cognito. — Intellectus [55] [enim] *intuitivus* nullam habet Distinctionem in Objecto nisi secundum quod *existens* est ; quia, sicut non cognoscit aliquod Objectum nisi secundum quod *existens*, ita non cognoscit aliqua *distincta* formaliter in Objecto nisi ut *existens*. Cum igitur Intellectus Divinus non cognoscat Essentiam suam nisi *intuitiva* intellectione, quæcumque Distinctio ponatur ibi in Objecto, sive — *a*) sit Distinctorum Objectorum *formalium*, sive — *b*) ut Rationum *causatarum* per actum *Intellectus* [Divini], sequitur quod ista Distinctio erit in Objecto ut actu *existens* est. Et ita, — *aa*) si ista est Objectorum *formalium* distinctorum, in Objecto erunt ista *formaliter distincta* ; et habetur tunc propositum : quod Distinctio talis Objectorum formalium præcedit actum Intellectus ; — *bb*) si autem sit Rationum causatarum per actum intelligendi : igitur Intellectus Divinus causabit aliquam intentionem in Essentia, ut Relationem rationis ut existens

(53) Ox. 1. 2. q. 7. n. 43. (54) Ox. 1. d. 8. q. 4. n. 17.
(55) Ox. 1. d. 8. q. 4. n. 15.

est. Quod est absurdum. —Est [56] ergo ibi Distinctio *tertia* præcedens Intellectum omni modo. Et est ista quod Sapientia est [in Divinis] in re ex natura rei et Bonitas est in re ex natura rei.

Ex [57] his concluditur Differentia hic intenta quæ est *immanifesta* ; et nimirum, quia *minima* [est] in suo ordine, id est : inter omnes quæ *præcedunt* intellectionem.

21. Quod actualitas Distinctionis formalis, seu Non Identitatis realis secundum quid, non compatitur potentialitem Distinctionis virtualis quæ solum esset in Divinis ex intentione.

Dicunt [58] quidam quod in *re* sufficit Differentia *intentionis*, quæ nullam Differentiam, nec Compositionem *actu* ponit in *re*, sed tantum *potentialem*, sic quod ipsa nata est facere *diversos conceptus* in intellectu de se, ita quod ista Differentia *actu* est solum in *intellectu* concipiente. Non sufficit autem Differentia *rationis* quæ est quando res non est nata facere nisi *unum conceptum* qui tamen potest concipi sub *diversis modis* concipiendi. Cum illa opinione conceditur quod Differentia *rationis* non sufficit ad Distinctionem Generis et Differentiæ, sicut argutum est contra primam opinionem. Sed quod nec Differentia ista *intentionis* sufficit, arguitur sic : quia, concipiendo Genus, aut concipitur aliquid rei in *specie*, aut *nihil*. Similiter de Differentia. Si *nihil*, isti conceptus videntur *fictitii*, non reales, nec dicentur in *quid* de Specie. Si *aliquid*, aut aliquid

(56) Ox. 1. d. 8. q. 4. n. 17. (57) Ox. 1. d. 2. q. 7. n. 43.
(58) Metaphys. l. 7. q. 19. nn. 4 et 5.

idem, et tunc erit idem conceptus; aut aliquid *aliud*, et tunc erit *in re* aliqua Differentia prior Differentiâ *conceptuum.* — Alia [59] est opinio quæ, propter prædicta motiva, ne ponat conceptus simpliciter diversos Generis et Differentiæ esse *fictitios*, sed cum utroque illorum aliquid in *re* concipiatur, cum illorum actuum sint Objecta, in quantum objecta, ita *formaliter diversa*, sicut si essent res omnino diversæ, ponit quod illis correspondent aliqualiter in re *realiter diversa* ; ita *realiter* quod, (circumscripta omni operatione Intellectus agentis, vel possibilis, et omni *esse* in intellectu præsupposito, vel concomitante), est in re illa Differentia. Sed realis Differentia ponitur habere gradus. Est enim *maxima* Naturarum et Suppositorum ; *media* Naturarum in uno Supposito ; *minima* diversarum Perfectionum, sive rationum Perfectionalium *unitive* contentarum in una natura. Istam differentiam videtur necessarium ponere in aliis, puta in *ente* et ejus *passionibus*, *relatione* et *fundamento* in Deo, et creatura.

Ista opinio non negat Differentiam *intentionis* ; sed ponit sibi necessario correspondere *aliquam* in *re.* Et ita ponit *quadruplicem* differentiam. — *a*) duplicem *realem* Rerum et Rationum realium ; — *b*) et duplicem *rationis*, scilicet *intentionis* et *rationis* stricte sumptam.

Quod si Differentia *intentionis* non requirat Differentiam *rationum realium* in *actu*, sed sufficiat quod in *potentia* sit in *re*, et in *actu* in *intellectu* in *esse* primo, ut prius expositum est, qui potest capere, capiat.

[Si velimus igitur][60] inquirere Differentiam inter

---

(59) Ibid. nn. 8 et 10. (60) Par. 1. d. 33. q. 1. n. 10.

Essentiam et Proprietatem. Et probo quod non differunt tantum per actum *intellectus*, creati vel increati, *negotiantis* circa ea, sicut dicit [ista] opinio ; quia Pater, ex *natura rei* ante omnem actum Intellectus, in primo signo originis, habet rem *communicabilem*, ut Essentiam. Habet etiam ex *natura rei*, in primo signo originis, ante actum Intellectus, rem *incommunicabilem* ; quia aliter non esset Persona ex *natura* rei. Et non est eadem Realitas illa quæ est *communicabilis* ex *natura rei*, et illa [Realitas] quæ est *incommunicabilis* ex *natura rei*. Imo hoc includit contradictionem. .Ergo in Patre non est idem ex *natura rei* Essentia quæ est *communicabilis* de se, et Proprietas quæ est *non communicabilis*. Assumpta, licet videantur satis manifesta, probantur sic : quoniam Realitas *communicabilis* de se habet quod possit communicari ; realitati autem Dei *incommunicabili* repugnat ex *natura rei* quod communicetur. Quod autem sit eadem omnino Realitas cui ex natura rei *repugnat communicatio* et cui ex natura rei *inest communicari*, contradictionem implicat, nec intellectus hoc capere potest. Ergo.

Si [61] ergo dicas quod istorum Distinctionem fabricat Pater per actum Intellectus suî : Contra : ex hoc sequitur istud inconveniens quod Pater in primo signo originis, ante actum Intellectus, ita communicat Paternitatem sicut Essentiam, quia, tunc, sunt omnia indistincta secundum istam responsionem.

Item secundo sic. Quod secundum aliquid suî *convenit realiter* cum aliquo et per aliquid suî *differt realiter* ab illo, habet in se aliqua *distincta*

(61) Par. 1. d. 33. q. 1. n. 11.

ex natura *rei*. Sed Pater *realiter convenit* cum Filio per Essentiam, et *realiter distinguitur* ab eodem per Proprietatem relativam. Ergo in Patre Essentia et Relatio distinguuntur ex *natura rei*. — Major probatur : quoniam illud per quod aliquid *convenit realiter* cum alio, est principium Convenientiæ realis ; et ideo per quod aliquid differt ab activo ex *natura rei*, est principium Distinctionis *realis*. Sed principium Convenientiæ *realis* et Distinctionis *realis* est habens ex ratione suî Distinctionem *realem*. Quod autem per *idem* ex natura rei habeant Unitatem *realem* et Distinctionem *realem*, non est possibile.

Dico [62] ergo ad quæstionem breviter quod Essentia distinguitur a Proprietate ex *natura rei*, ut Natura *absoluta* [distinguitur] a *relativa*, non tantum ut [ista] comparatur ad oppositum, sed ut comparatur ad Essentiam et Subjectum ; quia nunquam potest intelligi Relatio, cuicumque comparetur, sine respectu ad oppositum, manente ratione Relationis. Nec tamen est *compositio* propter hoc, quia alterum eorum, [scilicet Essentia], includit Infinitatem, propter quam est idem cuilibet quod est in Divinis ; quia cum Infinito nihil facit *compositionem*, quia transit in veram Identitatem ejus.

Arguitur [63] : Si sint [in Divinis] distinctæ *formalitates reales* : ergo distinctæ sunt ibi *realitates*, et ita distinctæ *res*. Probatio primæ consequentiæ : quia quælibet *formalitas* propria *realitate* est distincta. — Ad [hoc], potest dici quod quot sunt ibi *formalitates*, tot sunt ibi *realitates* et *res* ; sed quælibet *Pluralitas* est tantum *secundum quid*, sicut

(62) Par. 1. d. 33. q. 1. n. 13.

(63) Ox. 4. d. 46. q. 3. nn. 4 et 5.

ostensum est. Vel posset negari consequentia : « Plures *formalitates reales* ; ergo plures *realitates* », sicut negatur : « Plures Personæ Divinæ : ergo plures Divinitates. » Sed prima responsio est realior.

22. Concluditur quod Deus Trinus est simpliciter simplex quin tamen sit simplex ad modum puncti.

In [64] omni *composito* est aliquid per modum *actus* et aliquid per modum *potentiæ*, quia — *a*) vel *una* pars est in potentia respectu alterius, ut in homine ; — *b*) vel *omnes* partes sunt in potentia respectu alterius, ut in domo vel in aliquo tali. Sed in Primo Principio non est potentia *passiva*[65]... Ergo nec aliqua *compositio*. Est ergo simpliciter simplex. Dicendum [igitur] quod Primum Principium est *simpliciter simplex*. Cujus ratio multiplex potest esse. — *a*) Omne *compositum* Causam habet. Partes enim *compositi*, quæ in se sunt diversæ, uniri non possunt nisi per Causam *priorem*. Si ergo Primum Principium aliquo modo esset *compositum*, Primo Principio esset aliqua Causa *prior*. — *b*) Item, *esse* cujuslibet *compositi* dependet ex partibus suis, et est posterior eis. Si ergo Primum Principium esset compositum, ejus *esse* dependeret ex alio, quia ex suis partibus, et non esset simpliciter Primum. — *c*) Præterea, omnis *compositio*, aut est partium *quantitativarum*... [Primum autem Principium] non est compositum ex partibus *quantitativis*. Ostensum enim est supra [66] quod non

(64) Quæst. Metaph. l. 12. q. 15. nn. 2 et 3.

(65) Ut dictum est supra q. 5. hujus.

(66) Ibid. q. 14.

habet magnitudinem. — *d*) Omnis compositio..... aut est Materiæ et Formæ. Nec [Primum Principium est] ex Materia et Forma, ut prius[67] est ostensum. — *e*) Omnis compositio... aut est Generis et Differentiæ. Nec [autem Primum Principium est] ex Genere et differentia, quia tunc esset aliquid in eo per modum *actus* et aliquid per modum *potentiæ*, et tunc esset in Genere, quod fuit[68] supra improbatum. — *f*) Omnis compositio..... aut est Esse et Essentiæ. Nec [Primum Primum est autem ex] Esse et Essentia. Ostensum est enim[69] supra quod Esse ejus non dependet ab Essentia. — *g*) Omnis compositio.... aut est Suppositi et Naturæ. Nec [autem Primum Principium est] ex Natura et Supposito. Ostensum est enim[70] quod in separatis unumquodque est idem quod quid est. — *h*) Omnis compositio..... aut [est] Accidentis et Subjecti. Nec [autem Primum Principium est] ex Accidente et Subjecto, quia omne Accidens vel est causatum ex principiis essentialibus Subjecti, vel ab aliquo extrinseco. Sed in Primo Principio nihil potest esse *causatum*, cum sit Causa Prima...

Nulla illarum [compositionum] in Primo Principio potest poni... Est ergo Primum *simpliciter simplex* ab *omni compositione* reali absolutum.

DICO [71] [TAMEN] QUOD QUID DEI SIMPLEX NON EST PUNCTUALITER SIMPLEX, quasi unicam solam perfectionem in se continens ; sed hæc Essentia est simplex et illimitata, quia illimitata non tantum *intensive* in *una* ratione, sed in *omnibus* quæ sunt Principia propriarum operationum Dei, sicut

---

(67) Ibid. q. 6. (68) Ibid. in 10 l. q. 2. ad 4.

(69) Ibid. q. 5. (70) Ibid. q. 7.

(71) Ox. 1. d. 26. q. Unic. n. 56.

natura creata est quodammodo *illimitata*, quia identice est quodlibet principium tale operandi. Cum hac tamen illimitatione Essentiæ Divinæ quasi *extensiva* stat simplicitas.

IMO EX INFINITATE SEQUITUR SIMPLICITAS, quia Infinitum nulli est componibile, ut *pars* parti ; sed tamen potest esse *realiter idem*, licet non *formaliter*, cuilibet Infinito.

23. Quod tria hæc differunt : esse alium a Deo, alium Deitate et alium in Deitate.

QUANTUM [72] ad Logicam, dico, quod hæc tria differunt : *A est alius a Deo* ; *A est alius Deitate* ; *A est alius in Deitate*, sicut hæc tria differunt : *Socrates est alius ab homine*, *Socrates est alius humanitate*, *Socrates est alius in humanitate*. In prima, cum dicitur : *Socrates est alius ab homine*, negatur universaliter Socratem habere identitatem cum Termino, per negationem importatam in ly *alius*, quia *aliud* includit non identitatem ; igitur Terminus ibi prædicatus negatur pro quolibet suî ; sed non negatur nisi negetur respectu cujuslibet Termini ; ideo Terminus *alietatis* confunditur confuse et distributive ; ideo sequitur : *Socrates est alius ab homine, igitur est alius ab* [hoc] *homine et ab isto*, et sic de omnibus aliis. Sic etiam sequitur : *A est alius a Deo, igitur est alius a qualibet Persona Divina*. In secunda, cum dicitur : *Socrates est alius humanitate*, humanitas significatur esse formalis ratio differentiæ. Sic non est in prima, quia in ipsa *homo* significatur esse Terminus differentiæ, in hac autem secunda notatur esse formalis ratio differentiæ universaliter, sic quod in nullo

(72) Oxon. 1. d. 4. q. 1. nn. 2 et 3.

individuo illius naturæ convenit, quia est aliud individuum alterius naturæ per illam formam, per quam hoc differt ab illo.

Unde nota quod, licet ratio formalis *alietatis* stet universaliter quantum ad negationem inclusam, unde sequitur : *Socrates est humanitate alius a Brunello, igitur in nullo individuo sunt idem, nec conveniunt in humanitate* ; tamen illa ratio formalis differentiæ non stat universaliter, quantum ad illam affirmationem ibi inclusam, unde non sequitur : *Socrates differt a Brunello humanitate ; ergo differt ab illo hac humanitate*, scilicet Platonis, quia antecedens est verum et consequens falsum, quia in consequente significatur quod humanitas Platonis sit formalis ratio differentiæ, qua Socrates a Brunello differt. In tertia, cum dicitur : *Socrates est alius in humanitate, alietas* ibi ponit suum determinabile esse commune utrique Extremo, et distingui sive dividi in ipsis Extremis, et ideo hæc non est vera : *Socrates in humanitate est alius a Brunello*, quia non dividitur humanitas in eis, nec est commune eis. Sed hæc est vera : *Socrates in animalitate est alius a Brunello*, quia animal commune est eis et dividitur in eis. Unde in hac tertia propositione, *alietas* connotat aliquam convenientiam Extremorum in suo determinabili, et tamen notat aliquam non identitatem eorum in eodem determinabili... Sic hæc est falsa : *Pater in Deitate est alius a Filio*. Et ideo non sequitur : *Deus Pater genuit Deum* : aut igitur [genuit] se Deum, aut alium Deum. Sed sequitur quod genuit Alium qui est Deus.

Ipse [73] est Alpha et Omega, principium et finis, cui sit honor et gloria in sæcula sæculorum. Amen.

---

(73) Par. 2. d. 44. q. Unic. n. 4.

INDEX MATERIARUM

PROLOGUS

LIBER PRIMUS

De nexu Theologiæ nostræ revelatæ cum Metaphysica aliisque scientiis.

LIBER TERTIUS

De partitione Theologiæ revelatæ.

Paginæ

LIBER QUARTUS

Catholicæ Fidei celeberrimæ Regulæ temporibus scholasticorum doctorum ab œcumenicis Conciliis conditæ.

PARS PRIOR

In Divinis quis Ordo.

LIBER QUINTUS

De primitate et ordine in Divinis

LIBER SEXTUS.

De Essentia Divina.

LIBER SEPTIMUS

De Vita Divina intellectiva, seu de Intelligentia et Voluntate quoad perfecte esse.

LIBER OCTAVUS

De Vita Divina quoad bene esse, seu de Beatitudine Dei.

Paginæ

LIBER NONUS

De Perfectionibus Attributalibus, seu de Naturalitate et Libertate.

LIBER DECIMUS

De Fœcunditate in Divinis per Productionem habita.

LIBER UNDECIMUS

De dualitate Productionum in Divinis.

LIBER DECIMUS TERTIUS

De Trinitate quoad extrinseca.

PARS ALTERA

In Divinis qualis Distinctio

LIBER DECIMUS QUARTUS

De Distinctione in Divinis

Paginæ

LIBER DECIMUS QUINTUS

De Non Identitate contentorum unitive in Divinis.

LIBER DECIMUS SEXTUS

Qualem Distinctionem ponit Non Identitas formalis unitive contentorum in Divinis.

Potest igitur viator ex natura sua, audita et intellecta communi doctrina Ecclesiæ, prima credulitate assentire his quæ Ipsa docet de Fide et Moribus ; inter quæ principale est de Trinitate in Divinis.

(B. Scotus. Quodl. 14. n. 5.)

IMPRIMERIE ALENÇONNAISE, 11, rue des Marcheries.